MOURAD ROUISSI

L'UNION LIBRE CHEZ LES JEUNES TUNISIENS

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en sociologie
pour l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2010

RÉSUMÉ COURT

Le présent travail met en relief l'atome de la représentation sociale du mariage chez les jeunes tunisiens qui vivent en union libre et son rapport complexe avec leurs vécus, leurs opinions, leurs attitudes, leurs pratiques et leurs expériences. L'accès de plus en plus facile aux nouvelles conduites « occidentales » à l'échelle des pratiques sexuelles et leur contexte sociohistorique jouent ensemble un rôle décisif dans cette dynamique représentationnelle. Notre enquête montre que l'atome de la représentation sociale du mariage chez les jeunes vivants en union libre est organisé autour de quatre éléments centraux : « *ichra* », « *hana* » et « *responsabilité* » (le proton) et « *relation officielle* » (le neutron).

RÉSUMÉ LONG

Dans cette étude psycho-socio-juridique nous nous intéressons à la condition des jeunes vivant en union libre dans le contexte particulier de la société tunisienne en tant que société en mutation. En Tunisie post-coloniale, après l'indépendance de 1956, le changement devient un thème central pour les sciences humaines. Cela s'explique par l'ampleur et l'importance des transformations sociales qui ont lieu dans ce pays. Même s'il existe de nombreuses études de grande qualité sur le changement social, celles qui traitent du rôle des représentations sociales sont peu nombreuses. Selon la perspective théorique que nous avons adoptée dans le but de comprendre le phénomène de la vie de couple hors mariage chez les jeunes tunisiens, les représentations sociales sont des « systèmes socio-cognitifs » qui contribuent d'une manière importante aux processus d'orientation des conduites et des pratiques sociales.

Dans cette étude, une de nos intentions consiste à investir les apports théoriques et méthodologiques des études des représentations sociales initiées par les psychologues et les psychosociologues, notamment les conceptualisations du rôle des représentations sociales comme un guide pour les pratiques et les comportements sociaux, dans le contexte des changements sociaux des pays arabo-musulmans. Le cas de la Tunisie auquel nous nous intéresserons fournit, grâce aux mutations politiques, économiques, démographiques, culturelles et sociales engendrées par une transition post-coloniale particulièrement difficile, un exemple intéressant d'étude. Mais, y a-t-il des « unions libres » chez les jeunes en Tunisie ? Apparemment cette question peut appeler une réponse négative. Ce mode de vie, ces situations « nouvelles » des jeunes couples non mariés, semble totalement ignorées par la société et le droit tunisien. Cependant, une étude plus attentive révèlera les mystères de ces situations ressenties malgré tout comme étrangères à la société tunisienne.

AVANT-PROPOS

Je tiens à remercier tout d'abord mon directeur de recherche, monsieur Gilles Gagné. Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans sa confiance, sa patience et sa générosité. Ses encouragements, ses conseils pertinents, ses remarques judicieuses et sa grande disponibilité ont été grandement appréciés et m'ont permis de mener à bien mes études doctorales.

Je désire également remercier les professeurs du département de sociologie de l'université Laval qui ont partagé avec moi leurs réflexions sociologiques, les professeurs du département de sociologie de l'université Tunis I qui m'ont encadré durant ma maîtrise tunisienne et tous ceux et celles qui ont, de près ou de loin, collaboré à cette recherche.

Enfin, j'aimerais dédier ce travail à mon père, Brahim, à ma mère, Chadia, à mon épouse, Rim et à mes enfants.

{ Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent } [Coran, Sourate 30 – Verset 21] ;{ C'est Lui qui vous a créés d'un seul être dont il a tiré son épouse, pour qu'il trouve de la tranquillité auprès d'elle } [Coran, Sourate 7 – Verset 189] ;{ Elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles } [Coran, Sourate 2 – Verset 187].

TABLE DES MATIÈRES

PARTIE II : CADRE ANALYTIQUE ET DISCUSSION DES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE

L'UNION LIBRE CHEZ LES JEUNES TUNISIENS

INTRODUCTION

1. Présentation générale de la Tunisie

Stabilité, douceur de vivre et modernisation « au-dessus de tout soupçon »[1], telle est l'image que l'on diffuse habituellement pour présenter la Tunisie.

Petit pays africain par sa superficie (164.155 km2), la Tunisie est baignée, du Nord-Ouest jusqu'au Sud-Est de sa côte littorale, par la Méditerranée. Elle est située au Nord du continent, entre l'Algérie et la Libye. Peuplée depuis la Préhistoire par ses premiers habitants connus sous le nom de « Berbères »[2], la Tunisie est une partie essentielle du territoire du Maghreb-Arabe. Ces deux dénominations traduisent bien la spécificité de cette région qui n'est pas tout à fait l'Afrique et se distingue assez clairement de l'Orient. Du fait, la Tunisie est un pays que la géographie, l'histoire et la culture ont arrimé solidement au monde méditerranéen.

Les côtes de la Tunisie qui s'étendent sur mille trois cents Kilomètres sont à 137 milles au sud de la Sicile, à deux heures d'avion de Paris, à une heure et demie de Genève, et cinquante minutes de Rome.

---

[1] La quasi-totalité des écrits et des recherches portant sur la Tunisie après l'indépendance montrent bien cette spécificité, tout comme ils insistent sur la politique de modernisation dans tous les secteurs, appliquée à la société par l'État de l'indépendance. Nous citons à titre d'exemple : CAMAU, M., *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du C.N.R.S, 1987.

[2] Les habitants de l'époque « se désignaient souvent du nom d'Amazigh qui signifiait les hommes libres ». Ce sont les Romains qui, les jugeant étrangers à leur civilisation, les ont attribué de « Barbares ». Voir : JULIEN, C.A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1978, p.10.

Petite par la taille mais grande par son histoire, la Tunisie a vu se succéder depuis l'Antiquité plusieurs civilisations : carthaginoise, romaine, byzantine et arabo-musulmane, dont les vestiges témoignent de la grandeur. Depuis le 12ème siècle Av. JC, la Tunisie, pont naturel entre l'Afrique et l'Europe et entre l'Orient et l'Occident, entretient des relations surtout commerciales avec les différents pays méditerranéens. Le rayonnement et la prospérité de Carthage, la grande cité fondée en 814 Av. JC, ne manquent pas de provoquer des rivalités avec l'Empire romain alors en pleine expansion. La chute de Carthage au IIe siècle Av. JC marque le début de sept cents ans de domination romaine au cours desquels la Tunisie connaît une prospérité telle qu'elle devient le « grenier » de Rome.

Durant les 5ème et 6ème siècles après JC, la Tunisie est envahie par les Vandales puis reprise par les Byzantins. Au septième siècle (7ème), la Tunisie est intégrée au monde musulman. La ville de Kairouan devient la capitale et le centre de la vie religieuse. C'est la ville où l'on trouve les mosquées et les écoles les plus anciennes et les plus prestigieuses du Maghreb.

Durant les siècles suivants, la civilisation musulmane connaît un grand épanouissement, favorisé par les dynasties arabes puis ottomanes qui se sont succédé à la tête du pays.

Au 19ème siècle, la Tunisie est le premier pays arabe à se doter d'une constitution et à abolir l'esclavage. Mais les difficultés économiques, la politique ruineuse des Beys et les interférences étrangères provoquent une grave crise financière et politique. En 1881, la France envahit la Tunisie et impose son « protectorat » au Bey, provoquant ainsi une réaction anti-coloniale très forte dans le pays.

Le débarquement des Français et l'occupation qui s'en est suivie ont deux effets majeurs sur l'évolution socio-politique et culturelle du pays. D'abord et de façon encore plus nette que sous le règne de l'empire ottoman, l'occupation française donne sa configuration actuelle à la Tunisie et lui imprime une évolution spécifique par

rapport au reste de l'Afrique. Ensuite, l'occupation française ayant été suivie par une colonisation de peuplement, le pays se trouve soumis à un choc culturel majeur.

Depuis le début du 20ème siècle, en 1920 précisément, le Parti Libéral Constitutionnel (le Destour) est fondé par les nationalistes tunisiens. Le Néo-Destour, créé en 1934, devient rapidement la principale force oeuvrant pour l'indépendance de la Tunisie. Après plusieurs années de lutte marquées notamment par la résistance armée, l'indépendance est proclamée officiellement le 20 mars 1956.

Le 25 juillet 1957, la république est proclamée et le 1er juin 1959, la première Constitution de la République Tunisienne est adoptée.

Certes, l'occupation française, qui a duré 75 ans, et la politique de développement contraignante et forcée de l'élite nationale formée en majorité dans les écoles française, qui a accédé au pouvoir au lendemain de l'indépendance, ont introduit la Tunisie à la « modernité ». La société en est sortie profondément bouleversée : elle hérite d'une organisation politique centralisée, d'une économie dépendante et d'un tissu social déstructuré. Au terme d'un premier choc venant du colonisateur français, le deuxième vient de l'équipe politique dirigeante qui a inscrit son action dans une optique modernisante, imprimant à la Tunisie un modèle de développement étatique et centralisateur, calqué[3] sur celui de la Turquie de Kemmel Ataturk et sur la France de Charles de Gaulle. Un modèle qui ouvre les fenêtres de la société tunisienne pour laisser entrer les vents des « cultures occidentales ».

Ainsi dit, nous pouvons avancer que la société tunisienne est une société caractérisée par une dualité structurelle, elle comprend deux types de structures sociales ; l'un nous renvoie au modèle de la société « traditionnelle », alors que l'autre nous situe dans le contexte d'une société « moderne ». Il s'agit en fait d'une société qui connaît depuis un certain temps un processus de changement qui touche tous les

---

3 Comme disait A. IBN KHALDOUN : le dominé (le colonisé) est passionné par l'imitation du dominant (le colonisateur). Voir aussi : MEMMI, A., *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 2002.

secteurs de la vie. Ce processus a eu pour effet d'ébranler les fondements de base de la culture de la société tunisienne et de modifier considérablement les formes d'intégration sociale et le statut reconnu à chaque tranche d'âge. D'où l'émergence de nouveaux rapports sociaux et de nouveaux modes de comportement. Dans ce contexte, le statut de la jeunesse n'a pas été à l'abri des différentes mutations, mais il nous semble qu'il a subi un changement phénoménal.

2. Constats généraux

Depuis plus de trois décennies, les sociétés occidentales à modernité avancée et les sociétés orientales placées sur la voie de la modernité occidentale connaissent des profondes mutations des comportements sociaux, surtout chez leurs jeunes[4] : chute de la nuptialité contre une hausse des cohabitations en unions libres, baisse de la natalité dans le cadre du mariage contre l'augmentation des naissances hors mariage, recul de l'âge au premier mariage contre l'avancée de l'âge coïncidant avec le premier rapport sexuel. Les modèles socialement admis se sont ainsi diversifiés, voire même remis en cause.

À l'échelle de ces mutations des comportements des jeunes, qui nous paraissent universelles et qui ont touché au premier rang les pays à modernité avancée, où en est la Tunisie ?

2.1. La jeunesse estudiantine et l'allongement de cette catégorie sociale

Il est absolument indispensable de voir d'abord qu'est ce qu'on entend par jeunesse ? Pourquoi avons-nous mis l'accent sur la jeunesse estudiantine ? Et qu'est ce

[4] Voir à titre d'exemple : SARDON, J-P., « Évolutions récentes de la démographie des pays développés », dans, *Population*, vol. 55, n. 4-5, 2000, p.729-764 ; GAUTHIER, M., CHARBONNEAU, J., *Jeunes et fécondité : les facteurs en cause*, Québec, Institut national de la recherche scientifique : Urbanisation, Culture et Société, 2002 ; MALPAS, N., « Les couples européens : qui sont-ils ? », dans, *Cahiers Québécois de démographie*, (sous la direction É. Lapierre-Adamcyk), A.D.Q., Montréal-Canada, vol. 28, n. 1-2, Printemps-automne, 1999.

qui s'est passé -et se passe encore- à cette nouvelle réalité sociale, que ce soit en Tunisie ou ailleurs ?

L'inéluctabilité et l'universalité du phénomène de la jeunesse est un fait reconnu par l'ensemble de la communauté scientifique. D'ailleurs, depuis au moins le dernier siècle, les jeunes ont constamment posé à leurs aînés des points d'interrogation sérieux. Seule l'ampleur du phénomène est incertaine.

Période de la vie qui s'étend de l'enfance à l'âge adulte, cette définition de la jeunesse que lui donne le langage courant est apparemment floue et simple. Elle correspond moins à une étape du développement physique et psychologique qu'à un statut social. En effet, ce qu'on nomme la jeunesse varie considérablement d'un type de société à un autre et elle n'est devenue un fait social massif, doté d'une certaine indépendance, que durant la seconde moitié du XXè siècle[5].

> « Le XXè siècle, qui verra le triomphe de [la culture rationaliste et scientifique], introduit une révolution dans les représentations de la jeunesse : pour la première fois on pense celle-ci comme un processus et non plus comme une catégorie [...] Le second XXè siècle va maintenir la conception fondamentale de la transition mais en renouveler le sens en mettant l'accent sur les conditions sociales différentielles dans lesquelles s'effectue ce passage et en s'appuyant sur le paradigme sociologique : la jeunesse devient un processus de socialisation »[6].

L'entrée à l'étape de la jeunesse se confond généralement avec le début de la puberté ; ce qui caractérise le plus cette phase de vie c'est l'adolescence physiologique (période de maturation physique, émotionnelle, sociale et sexuelle) et la scolarisation.

---

[5] Avis largement partagé chez les sociologues. « Il se constitue, depuis les années 50, une culture des jeunes leur permettant de se reconnaître comme groupe d'âge » : BOUDON, R., BESNARD, P., CHERKAOUI, M., LÉCUYER, B.P., « Jeunesse », dans, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.127.
[6] GALLAND, O., *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 1997, p.58.

Or, ce qui la sépare de l'âge adulte c'est le franchissement des étapes sociales introduisant aux rôles adultes : l'obtention d'un travail stable, l'insertion résidentielle autonome et la formation d'un couple stable.

De ce qui précède, même si la jeunesse -une donnée sociale extrêmement complexe- varie d'une société à une autre, et malgré tout ce que nous pouvons évoquer comme traits distinctifs de la jeunesse de chaque type sociétal, nous pouvons avancer qu'il existe une réalité sociale commune, dans laquelle se rejoignent, à des titres divers et avec des nuances plus ou moins fortes, toutes les jeunesses des pays modernisés ou en voie de modernisation : la jeunesse estudiantine qui constitue un véritable univers social et qui est devenue une nouvelle réalité socio-culturelle. Il s'agit là d'un phénomène universel (J. Lazure, 1972).

Pour expliquer cette idée, nous faisons recours à cinq facteurs d'ordre sociologique mentionnés par J. Lazure[7] dans son explication de la genèse du fait social de la jeunesse estudiantine. Cette dernière ne peut exister donc qu'après la rencontre au moins de ces cinq points jugés fondamentaux : le premier touche la dimension quantitative du phénomène, le deuxième se rapporte à la participation à un système scolaire, le troisième se rattache à l'immense réseau des grands moyens de communication, le quatrième vise le climat global des sociétés industrielles ; distinguées par la croissance, le développement, la mobilité et le progrès et le cinquième se rapporte à la relation conflictuelle existante entre les jeunes et leurs aînés : les adultes.

Pour le premier facteur qui touche la dimension quantitative du phénomène, c'est celui du poids numérique de la jeunesse. En fait, la croissance démographique des jeunes s'est effectuée à un rythme rapide dans à peu près tous les pays du monde. Ce phénomène s'explique selon l'auteur par la réduction sensible de la mortalité infantile dans les pays moins industrialisés, grâce aux conquêtes de la technologie et de la

---

[7] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972.

science, en particulier de l'épidémiologie et de la médecine tant préventive que curative. Dans les pays les plus avancés sur le plan industriel (notamment l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord), et cela depuis la Seconde guerre mondiale, on assiste à un rajeunissement appréciable de leur population, par suite d'une recrudescence marquée de leur taux de natalité.

Pour le deuxième facteur, c'est précisément le système scolaire des sociétés modernes qui remplit le rôle d'un lieu physique, psychologique et social à l'endroit de la jeunesse. Cet endroit permet aux jeunes de se délimiter un terrain bien à eux, qu'ils occupent en tant que pré-adultes et qui leur permet d'exercer les activités qui correspondront à leur futur statut social d'adultes. Ce facteur, selon J. Lazure, est le plus prépondérant dans l'explication du phénomène social de la jeunesse estudiantine. Il affirme qu'il est bien

> « difficile de concevoir le fait social de la jeunesse, en dehors d'une donnée démographique... [Mais il] ne suffit pas que les jeunes existent en nombre appréciable dans une société. Il leur faut encore et surtout y trouver un lieu... qui leur soit propre, un lieu où ils puissent se rassembler, échanger, s'organiser, de manière à prendre graduellement conscience de leur entité et de leur force particulière comme groupe social »[8].

De plus, l'auteur ajoute que lorsqu'il évoque la question de territoire scolaire, il ne s'en tient pas uniquement à la simple géographie physique, mais surtout à un système scolaire envisagé sous toutes ses facettes et dans sa globalité. C'est-à-dire un système social « avec son monde de valeurs, d'intérêts et de symboles, avec ses objectifs officiels et inavoués, avec son organisation académique et ses instruments de

---

[8] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972, p.18.

travail, avec son ambiance psychologique prégnante de conflits autant que de liaisons sans cesse renouvelés »[9].

Les institutions scolaires (l'école, le collège, l'université et les centres de formation technique) représentent le « théâtre » principal de la vie des jeunes et, dans ces lieux que les jeunes se reconnaissent et s'identifient essentiellement.

Notant ici que ces idées de J. Lazure concordent avec celles de A. Sauvy qui touche également à cette question, lorsqu'il note que le rajeunissement des populations n'est pas le seul facteur responsable de la révolte des jeunes. Il constate dans *la révolte des jeunes*, que le Japon et l'Italie, par exemple, ont des jeunesses déclinantes et pourtant les jeunes sont là aussi en révolte. Dans l'explication de ce phénomène, « l'effectif dans les universités a compté beaucoup plus que celui des jeunes »[10].

Dans la perspective de J. Lazure, la jeunesse qui paraît comme phénomène social, est composée d'abord et avant tout de la jeunesse étudiante. Selon lui, les mouvements de jeunes non-étudiants tels que les jeunes ouvriers, les scouts, les jeunesses musicales ou même les jeunes nazis n'arrivent pas à former une réalité sociale de la jeunesse, car ils n'ont pas eu suffisamment d'ampleur et d'universalité, dans leurs objectifs, pour créer celui de la jeunesse comme telle. D'ailleurs, ces mouvements ont toujours été réduits à n'être que des groupements de jeunes dans un secteur bien déterminé et avec des attributions bien précises.

Avec ces deux premiers facteurs, l'auteur fait appel à deux autres de portée collective plus vastes : le premier enserre étroitement les fibres des sociétés modernes et il touche l'immense réseau des grands moyens de communication. Les moyens modernes de communication polarisent sur les jeunes une importante fraction de leurs activités publicitaires.

---

[9] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972, p.19.
[10] SAUVY, A., *La révolte des jeunes*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p.85.

Les jeunes sont considérés comme l'« allié naturel » des moyens de communication, car « une société hautement productive requiert de toute nécessité l'écoulement de ses produits sur des marchés grandissants. Or la jeunesse en offre un, tout privilégié, en raison même à la fois »[11] des deux premiers facteurs, soit l'importance démographique qu'elle a dans la société et la croissance accélérée de ses effectifs au sein des institutions scolaires.

Ainsi, la jeunesse représente aux yeux des mass médias un excellant marché de consommation où se dissipe une énorme fortune.

Le quatrième facteur, largement emprunté des analyses de C. Kluckhohn et de H.A. Murray[12], montre bien la mise en relief de l'influence capitale des valeurs globales du temps et du mouvement sur la socialisation des enfants d'une société donnée. En effet, Lazure supporte l'idée d'un rapprochement intime entre la jeunesse et la vision dynamique des sociétés hautement industrialisées « toute[s] tendue[s] vers le futur, et dont les valeurs globales, celles du becoming, du devenir, semble effectivement vivre en syntonie beaucoup plus étroite et plus active avec les valeurs de la jeunesse »[13].

Nous pouvons dire alors que les valeurs et les représentations sociales des modernes axées sur le futur, la croissance, mais aussi sur le carpediem, offrent un espace favorable à l'émergence de la jeunesse estudiantine comme fait social significatif.

Il est donc tout à fait naturel que dans un contexte où la jeunesse retrouve de telles orientations et de telles valeurs à l'échelle sociétale, elle soit portée à se développer comme jeunesse estudiantine et à former un noyau social distinct.

---

[11] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972, p.22.
[12] KLUCKHOHN, C., MURRAY, H.A., *Personality in nature, Society and culture*, New York, Knopf, 1949.
[13] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972, p.24.

De plus, la présence et l'influence des trois premiers facteurs sont constatées nettement dans les sociétés modernes, dont le développement économique, social, politique et culturel se situe à un niveau avancé. De même, nous les observons aussi dans les sociétés placées sur la voie de modernisation et qui prônent le modèle capitaliste libéral Occidental.

L'action conjuguée de ces quatre premiers facteurs : poids numérique imposant, insertion dans un système scolaire formel, au sein d'une société soumise à l'influence des mass médias et régie par des valeurs et des représentations de croissance et de progrès, contribue à rapprocher socialement les jeunes étudiants, à leur faire prendre conscience de leur réalité et par là, à faire émerger ainsi une nouvelle réalité sociale.

Notons enfin, avec J. Lazure, que l'identité de la jeunesse ne semble pas devoir s'affirmer sans la négation correspondante de l'âge adulte. De temps immémorial, il existait toujours ou presque, une sourde lutte entre parents et enfants : conflit de génération. Mais depuis que la jeunesse estudiantine signifie une nouvelle réalité sociale, cette lutte s'est transposée du champ proprement familial au champ de bataille de la société tout entière. Ainsi, les enfants sont devenus les jeunes, groupe se composant d'abord et avant tout de la population étudiante, et les parents deviennent tous les adultes, voire même toute la société, « puisque celle-ci est entièrement dominée par les adultes et par le système de valeurs et de normes qu'ils ont eux-mêmes établi »[14]. Il faut dire que cette contestation par la jeunesse de la société dans son ensemble se déroule essentiellement dans l'univers de l'esprit, des idées, de la réflexion critique sur les systèmes de pensée d'une façon générale, du fait que cette jeunesse est surtout estudiantine.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que depuis la seconde moitié du XXème siècle, surtout dans les sociétés modernes ou dans celles placées sur la voie de la

---

[14] LAZURE, J., *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Presses de l'université du Québec, 1972, p.35.

modernité occidentale, nous observons une nouvelle réalité socio-culturelle qui conférait à la jeunesse estudiantine un poids et une force considérables par l'actualisation même de ce qui fait leur jeunesse, c'est-à-dire de leurs besoins d'identité autonome, de créativité et de sécurité, dans un contexte d'extrême souplesse et de mobilité.

Rappelons maintenant que chronologiquement parlant, et indépendamment des différences entre les sociétés et entre les classes sociales qui distinguent une société donnée, la définition générale de la jeunesse adoptée par les spécialistes englobe les jeunes de 15 à 25 ans.

Depuis quelques décennies, au moins dans les sociétés occidentales caractérisées par une modernité avancée et dans les sociétés orientales « modernisées » déjà entrées dans la phase finale de la transition démographique (chute de natalité, indice synthétique de fécondité inférieur ou égale au seuil de remplacement des générations et un taux d'accroissement naturel faible), nous constatons l'allongement de la jeunesse qui recouvre non plus uniquement l'âge de la vie adolescente mais aussi la « post-adolescence »[15] : sous la pression de transformation morphologique comme sous celle de la transformation des mœurs, le modèles typique qui présentait cette période du cycle de vie, a subi une assez profonde altération. Celle-ci comporte deux marques majeures : le recul de plus en plus marqué de l'âge de franchissement des principales étapes qui permettent d'accéder au statut adulte et la désynchronisation de ces seuils.

Pour cela, l'intervalle de l'âge de la jeunesse a grandi pour couvrir la tranche d'âge allant de 15 à 30 ans, voire même parfois de 15 à 35 ans.

---

[15] Voir à titre d'exemple : MAUGER, G., BENDIT, R., VON WOLFFERSDORFF, C., *Jeunesses et sociétés*, Paris, Armand Colin, 1994, p.71-95 ; GAUTHIER, M., CHARBONNEAU, J., *Jeunes et fécondité : les facteurs en cause*, Québec, Institut national de la recherche scientifique : Urbanisation, Culture et Société, 2002, p.27.

2.2. La transition démographique en Tunisie

En se basant sur la théorie de la transition démographique[16] et à la lumière des différents paramètres démographiques disponibles[17] -surtout en s'appuyant sur la diminution nette et claire des taux de natalité, de mortalité et de fécondité-, nous pouvons dire que la Tunisie est à la fin de la dernière phase transitoire démographique : la politique anti-nataliste, le programme de planification familiale et d'émancipation de la femme et l'amélioration des conditions de vie de la population à travers la couverture sanitaire et sociale ont permis de ramener les taux de mortalité, de natalité et de l'accroissement naturel à des niveaux très bas. L'indice synthétique de fécondité est très proche du seuil de remplacement des générations (2,05). Cette transition démographique courte (moins de 50 ans) s'est effectuée et s'effectue encore de façon brusque et surprenante. Elle est stimulée surtout par le choc de modernisation et l'ouverture à la culture occidentale comme nous l'avons mentionné ; vision choisie et prescrite par l'élite dirigeante à tendance moderne à l'occidental, mais surtout appliquée forcément sur une société déjà choquée par la colonisation française.

Parmi les effets majeurs de cette transition démographique, nous notons les mutations des cycles de vie chez le Tunisien et la Tunisienne. Ces cycles qui correspondent aux durées partielles de vie ponctuées par les fonctions naturelles et les occupations périodiques vitales de l'homme et de la femme, et qui déterminent les rôles joués par ce couple durant leur vie dans son environnement familial et social,

---

16 Cette théorie repose sur l'idée selon laquelle toues les populations humaines passent d'un équilibre caractérisé par une mortalité et une fécondité élevée à un équilibre caractérisé par une mortalité et une fécondité basse et que cette transition commence par la baisse de la mortalité. Le schéma général de cette théorie nous donne trois grandes phases, par lesquelles ont passé ou sont en train de passer tous les pays du monde : la première, c'est l'ancien régime du taux d'accroissement naturel faible où les taux de mortalité et de natalité sont élevés ; la deuxième, c'est le régime transitionnel où la baisse de mortalité intervient la première sous l'effet de la modernisation et l'amélioration des conditions de vie en général - car elle résulte d'une aspiration de tous temps à la santé-, puis la baisse progressive de natalité qui rattrapera les taux faibles de la mortalité (taux d'accroissement naturel élevé au début, mais qui baissera au fur et à mesure que la natalité régresse) ; enfin la troisième, c'est le régime moderne où le taux d'accroissement naturel est faible, mais avec des taux de natalité et de mortalité faibles aussi. Voir à titre d'exemple : NOIN, D., *La transition démographique dans le monde*, Paris, P.U.F., 1983.

17 Voir en annexe quelques indicateurs démographiques de la Tunisie qui traduisent clairement sa transition démographique. Par exemple l'I.S.F. en 2002 est 2.09, il est presque égale au seuil de remplacement des générations : 2,05). La population tunisienne actuelle est urbaine à plus de 63%. Le Grand Tunis, capital et principal centre urbain du pays, abrite plus de deux millions d'habitants en 2002.

étaient très peu variables, et ces fonctions ou tâches étaient inscrites presque fatalement dans un calendrier prévu sans surprise (scolarisation courte et rare surtout du côté de la femme, mariage précoce, maternité nombreuses,...). Le recul de l'âge au premier mariage et la planification familiale ont modifié ce calendrier dans sa durée et dans son contenu.

Les modifications des phases du cycle de vie des Tunisiens et des Tunisiennes par suite à la modernisation sont largement facilitées par le recours aux programmes étatiques de la planification familiale. Ces modifications apparaissent clairement, avec la répartition dite moderne qui subit l'impact de la baisse de la fécondité depuis plus que quatre décennies. Le progrès de la scolarisation des jeunes, et surtout des filles, l'insertion de ces dernières dans le marché de travail, le recul de l'âge au premier mariage, la réduction de la taille du ménage et l'allongement du temps des loisirs traduisent désormais ce comportement moderniste qui a envahi les diverses couches sociales, mais sans rupture avec la culture dite « traditionnelle » ou conservatrice.

Les cycles de vie (voir en annexe le graphique : Cycles de vie de l'homme et de la femme Tunisien(ne) 1930 – 2000) ont changé de durée sous l'action de la modernisation notamment de l'éducation des filles et de la baisse de la fécondité. Le cycle de la jeunesse, qui nous intéresse le plus, allant de l'âge de 15 ans -en moyenne- au premier mariage qui était de 18 et 22 ans respectivement pour les deux sexes dans l'ancien régime (au début du 20ème siècle), s'allonge en fin du 20ème siècle jusqu'à 26,5 et 30,5 ans. Il y a donc un gain de plus de 7 ans au profit de l'apprentissage de la vie de l'homme ou de la femme, de l'autonomie des attitudes et comportements à l'égard de leurs anciens tuteurs. Nous notons aussi les problèmes psychiques et sociaux, liés à ce recul de l'âge au premier mariage, tel que la non stabilité de la vie sexuelle des jeunes (dissociation entre vie sexuelle et conjugale), l'apparition du phénomène de l'union libre (pratique souvent camouflée), l'augmentation des avortements chez les filles célibataires qui subissent la contrainte culturelle d'une société qui n'accepte pas la maternité hors de l'institution du mariage.

3. Une étude de l'union libre chez les jeunes tunisiens à travers les représentations sociales

Dans la Tunisie post-coloniale, après l'indépendance de 1956, le changement devient un thème central pour les sciences humaines. Cela s'explique par l'ampleur et l'importance des transformations sociales qui ont lieu dans ce pays. Même si les études sur le changement social sont impressionnantes par leur nombre et leur qualité, celles qui traitent du rôle des représentations sociales sont peu nombreuses. Selon la perspective théorique que nous allons adopter, afin de comprendre le phénomène de la vie de couple hors mariage chez les jeunes tunisiens, les représentations sociales sont des « systèmes socio-cognitifs »[18] qui contribuent aux processus d'orientation des conduites et des communications sociales[19].

Dans cette étude, une de nos intentions consiste à investir les apports théoriques et méthodologiques des études des représentations sociales initiées par les psychologues et les psychosociologues, notamment les conceptualisations du rôle des représentations sociales comme un guide pour les pratiques et les comportements sociaux, dans le contexte des changements sociaux des pays arabo-musulmans. Le cas de la Tunisie auquel nous nous intéresserons fournit, grâce aux mutations politiques, économiques, démographiques, culturelles et sociales engendrées par une transition post-coloniale particulièrement difficile, un exemple intéressant d'étude. Mais, y a-t-il des « unions libres » chez les jeunes en Tunisie ? Apparemment cette question peut appeler une réponse négative. Ce mode de vie, ces situations « nouvelles » des jeunes couples non mariés semblent totalement ignorées par la société et le droit tunisien. Cependant, une étude plus attentive révèlera les mystères, et la réalité, de ces situations ressenties pourtant comme étrangères à la société tunisienne.

Notre approche privilégie l'analyse des représentations sociales du mariage que l'on trouve chez des jeunes tunisiens vivant l'expérience de l'union libre, et cela dans

---

[18] ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994.
[19] MOSCOVICI, S., *La psychanalyse, son image et son publique, étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1961, p.307.

un contexte à la fois diachronique et synchronique. La mémoire collective du passé « traditionnel », ainsi que la perception du contexte social actuel de la « modernisation » politique, économique, démographique et culturelle peuvent nous aider à découvrir le processus d'ancrage de la représentation sociale du mariage, jadis considéré comme la seule porte d'entrée dans la vie de couple. Ainsi, les représentations sociales forment « une grille de lecture » de la vie en société : l'individu social cherche le sens de ses représentations sociales dans une mémoire collective liée à l'histoire de son groupe et l'installe en même temps dans son vécu réel, dans sa série d'expériences individuelles au quotidien pour la projeter par la suite dans ses projets futures.

Notre travail sera structuré en deux grandes parties : une mise en perspective du cadre théorique et méthodologique et une analyse des résultats de notre recherche.

Dans la première partie nous présenterons dans le premier chapitre le cadre théorique : l'objet de la recherche ; la position du problème ; l'analyse critique des avancées théoriques sur le changement social ; la transition et l'émergence d'un état d'anomie en Tunisie post-indépendante ; la problématique ; le cadre d'analyse ; les hypothèses ; la spécification des concepts de culture, de représentations sociales et de l'atome de la représentation sociale ; les objectifs de la recherche. Le deuxième chapitre posera la question de l'apparition d'un nouveau style de vie de couple. Nous effectuerons une description des transformations générales qui ont touché le mariage et la famille dans les sociétés occidentales et les sociétés arabo-musulmanes, notamment en Tunisie. Nous présenterons aussi le mariage et l'union libre en Tunisie à partir de l'héritage religieux et les lois de la Tunisie post-coloniale. Ce chapitre s'achèvera par une discussion socio-juridique de la situation de la vie de couple hors mariage. Le troisième chapitre proposera le cadre méthodologique de notre étude. Nous passerons à l'approche concrète en présentant le terrain de l'enquête, les techniques utilisées et les répondants qui ont participé à notre enquête.

Dans la deuxième partie nous présenterons les résultats en les analysant. Les commencements de l'expérience de l'union libre chez les jeunes et leur dynamique du couple non marié seront analysés dans le premier chapitre. Ensuite, le deuxième chapitre abordera le sujet du contenu de la représentation sociale du mariage et mettra en relief les changements actuels de la vie de couple chez les jeunes interviewés. Enfin, le dernier chapitre décrit l'atome de la représentation sociale du mariage en analysant les significations de ses éléments.

PARTIE I

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

CHAPITRE I

CADRE THÉORIQUE

I.1. L'objet de la recherche

La réalité socioculturelle singulière de la Tunisie -pays arabo-musulman très ouvert et lié à l'occident-, conjuguée aux écueils économiques nationaux et internationaux et aux changements sociaux actuels touchant le globe terrestre qui tend probablement vers une « société-monde » pose avec acuité le problème des rapports complexes entre culture, représentations sociales et pratiques des jeunes dans ce pays.

Le poids des traditions et de la religion a longtemps lié -à tort ou à raison- le moment du premier rapport sexuel humain à celui du mariage. Ainsi, ce n'est qu'à partir de la fin du 20ème siècle que la question est plus concrètement abordée. D'une part, l'âge plus tardif et le caractère moins formel du mariage ont souligné la dissociation entre vie sexuelle et conjugale.

Dans cette recherche, nous mettons plus l'accent sur le « secteur » informel de la vie sexuelle des jeunes étudiants Tunisiens. Ceci dit, nous n'excluons pas l'importance du même secteur (secteur informel de la vie sexuelle) chez les jeunes non étudiants ou chez les non jeunes d'une façon générale, mais notre étude se concentre

plus pour le moment sur les protagonistes de la nouvelle réalité socio-culturelle : les jeunes étudiants. Ces derniers, par hypothèse sont entrés dans un véritable processus de transition. Cette transition se manifeste surtout dans le domaine sexuel.

Notre démarche prend ses origines dans une réalité sociale spécifique, la transition post-indépendance en Tunisie. Elle s'intéresse à un aspect concret de cette réalité, la transformation des principes culturels de la société, dans un cadre particulier, l'analyse de la représentation sociale du « mariage » chez des jeunes étudiants qui ont passé ou qui passent par l'expérience de l'union libre et qui vivent, au quotidien, ces transformations.

Il s'agit de soumettre systématiquement notre hypothèse à une vérification empirique[20] prudente, donc de voir si et jusqu'à quel point ce changement sexuel de la vie des jeunes existe vraiment. Toutefois, notre approche de la sexualité ne se fait pas en vase clos et de manière restrictive. Car, selon notre hypothèse de départ, le changement qui est la transformation des structures et du fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité, peut modifier tous les secteurs de la vie en société (économique, politique, culturel,…) y compris le secteur sexuel ; nous sentirons que ces différents secteurs sont très intimement liés et se nourrissent mutuellement, dans un échange fréquent de rapports réciproques.

Ce changement de portée transitoire qui s'effectue dans le secteur de la sexualité, comme dans les autres secteurs, se manifeste par et pour les jeunes étudiants. Dans ce sens, notre étude de la sexualité chez les jeunes ne se confine pas au seul secteur de la sexualité, encore moins à la seule dimension génitale de la sexualité. Au contraire, elle englobe aussi, le vaste domaine des rapports structurels, souvent secrets,

---

[20] La littérature est peu bavarde sur ce sujet : nous trouvons à grand peine quelques articles d'évaluation de la carte démographique tunisienne et des présentations de résultats des recensements et des enquêtes officielles tunisiennes qui n'évoquent pas le sujet de l'union libre, des travaux qui s'inscrivent dans une perspective plutôt démographique que sociologique et qui ne livrent pas de données exactes sur l'ampleur du phénomène. Rien ne semble avoir été écrit sur l'union libre tunisienne, et cela nous oblige à aller sur le terrain pour parler à des jeunes pour en savoir davantage.

que peut entretenir la sexualité avec tous les autres secteurs sociaux où vivent les jeunes eux-mêmes.

Cela comprend, en plus évidemment de la famille et de la parenté, le monde des loisirs et les structures sociales, économiques, politiques, scolaires et religieuses qui composent la texture de la société tunisienne.

D'où la pertinence de cette étude dont l'objectif est de repérer chez les jeunes de la société tunisienne les représentations sociales du phénomène du mariage via leurs expériences en union libre. Ce dernier, reconnu comme phénomène social (concubinage de point de vue « culture traditionnelle » et union de fait de point de vue « culture moderne »), est en désaccord avec la culture ambiante qui considère le couple non marié comme situation sociale et sexuelle « illégitime », « déviante » et qui reflète une situation de « désordre » en tenant compte de l'ordre matrimonial que la société impose à ses membres. Afin d'y parvenir, nous allons d'abord tenter de dégager les fondements culturels de la société tunisienne et les principales valeurs partagées par les familles tunisiennes vis-à-vis du phénomène, puis de les situer avec les représentations sociales des jeunes étudiants par rapport aux conduites observées.

I.2. Position du problème

Notre question de départ est donc la suivante : qu'est ce qui explique l'existence d'un tel phénomène occidentale comme l'union libre chez des jeunes Tunisiens vivant dans une société qui le condamne par des lois pénales, religieuses ou coutumières fermes?

Avant de répondre à cette question, rappelons que la société tunisienne est une société en pleine mutation. Elle a connu au cours de son histoire moderne deux événements importants qui ont eu de grandes répercussions sur ses structures sociales, culturelles et économiques. Il s'agit de la colonisation française et de l'indépendance. Ces deux évènements, quoique différents sur le plan de l'identité et des objectifs, ont

favorisé l'intrusion de formes sociales occidentales modernes et ont permis d'aboutir à une société caractérisée par la coexistence de structures « traditionnelles » et de structures « modernes », coexistence qui peut être observée dans tous les secteurs de la vie quotidienne. Bien sûr, cette situation n'a pas été sans répercussions critiques ou sévères sur certaines catégories de la population et en particulier sur la jeunesse.

L'intervention de l'État dans la vie privée des gens, la perte des points de repères collectifs, l'orientation productiviste, la transition et l'émergence de nouvelles valeurs culturelles, les mauvaises conditions de vie dans les zones rurales, l'urbanisation pathologique (les mauvaises conditions de vie dans les quartiers populaires), ainsi que toute la dynamique du changement que connaissait la société toute entière ont porté atteinte au statut de la jeunesse, et par conséquent à la vie du jeune couple et à sa sexualité.

Les changements actuels qui touchent la vie des jeunes Tunisiens sont considérables et n'ont pas encore reçu l'attention qu'ils méritent. Les rapports des deux sexes, hors ou dans le cadre du mariage, sont comme tout rapport social lié à une éthique, des mœurs et des traditions. Depuis plus d'une cinquantaine d'années, les évolutions démographiques de la population tunisienne, mais aussi les facteurs d'ordre économique et culturel ont ébranlé les bases traditionnelles de l'institution du mariage et des rapports entre les sexes. Toutefois, l'ampleur de ces transformations « n'ont pas touché d'autres composantes de l'institution familiale qui ne sont pas en cohérence avec l'ensemble du système et, de ce fait, font obstacle »[21].

L'observation que nous pouvons faire des conduites des jeunes face au mariage dans la société tunisienne, montre que nous sommes aujourd'hui face à des acteurs sociaux qui de plus en plus se choisissent mutuellement et pour lesquelles le principe d'une union hétérosexuelle est le désir amoureux et la réalisation de soi. La vie de

---

[21] MAHFOUDH-DRAOUI, D., « Traditionalisme et modernisme conjugal dans la famille Tunisienne », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.85.

couple doit répondre à leurs aspirations en matière de bonheur et d'affirmation d'identité.

Si la cohabitation avant le mariage était un phénomène rarissime jusqu'à la fin du vingtième siècle parce qu'elle était frappée d'interdiction[22], de nos jours les fréquentations entre les jeunes des deux sexes sont de plus en plus fréquentes, dans les grandes villes en particulier, et l'indépendance que les jeunes ont acquise à l'égard de leurs familles par l'évolution de l'éducation y est pour beaucoup.

L'idée maîtresse qui préside à cette recherche est donc qu'une transformation importante de la sexualité est en train de s'opérer chez les jeunes étudiants d'une façon générale et chez ceux qui vivent la situation sociale de jeune couple non marié d'une façon particulière, et que cette transformation coexiste sans rupture avec la culture « traditionnelle » de la Tunisie. Elle (la transformation) va de pair chez eux avec les anciennes valeurs, les anciennes attitudes, mais avec de nouvelles aspirations et des nouveaux comportements.

Autrement dit, l'union libre en Tunisie n'est pas, à nos yeux, une « contre institution » qui s'oppose directement et immédiatement à celle du mariage. Autant dire que nous rejetons ici l'analyse institutionnelle de R. Lourau[23] appliquée par J. Lazure dans son étude[24] sur la jeunesse du Québec au milieu du 20ème siècle, et selon laquelle la condition sociale de jeune couple non marié se comprend comme un analyseur naturel, comme une force instituante particulière de l'ordre de la négativité qui met en cause l'institution du mariage. De manière plus profonde, cette hypothèse en implique une autre : que le mariage, à son tour, n'est pas le simple et unique reflet

[22] Pour la loi tunisienne, la seule possibilité d'unir un couple -hétérosexuelle bien sûr- en communauté de vie et de reconnaître leur descendance est le mariage. Sauf que même si d'un côté, elle (la loi) condamne et punit la cohabitation officiellement, de l'autre, elle ne poursuit pas les jeunes non mariés. Cette situation contradictoire, donne une possibilité aux jeunes pour vivre en union libre, mais sans procréer. De nos jours on applique la loi criminelle d'adultère uniquement sur les couples déjà mariés. Pour les jeunes non mariés -bien que la loi leur interdit aussi la cohabitation- les forces d'ordre ferment les yeux et les retracent de moins en moins, sauf s'il y a une plainte qui est portée.

[23] LOURAU, R., *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970.

[24] LAZURE, J., *Le jeune couple non marié*, Québec, Presses de l'université du Québec, 1975.

« superstructurel » de rapports sociaux déterminés fondamentalement par l'infrastructure économique d'une société donnée. Ce qui nous laisse abandonner aussi la thèse du marxisme orthodoxe, selon laquelle le mariage se situe uniquement sur le plan de la superstructure, comme le simple témoin fidèle et le véhicule d'une idéologie toute façonnée par les rapports conflictuels de la société. Au contraire, nous attribuons au mariage en lui-même un véritable pouvoir actif qui lui permet de construire graduellement la réalité personnelle et sociale de ceux qui s'y engagent. Nous ne nions pas que le mariage soit une institution effectivement déterminée par de nombreux facteurs économiques et sociaux qui pèsent sur elle et l'infléchissent dans leur sens. Tout ce que nous voulons affirmer, c'est que le mariage aussi, par sa propre vertu, détermine les rapports économiques et sociaux, en exerçant sur eux une action importante et décisive. Plus encore, cette institution qui « sert d'instrument à la construction d'un ordre, d'un nomos, … [crée] autour de l'individu le type d'ordre dans lequel l'expérience de la vie, pour lui, prend un sens »[25].

Ainsi dit, nous concevons l'union libre en Tunisie, non pas comme le contre-pied de l'institution matrimoniale, mais plutôt comme une nouvelle situation vécue par le jeune couple non marié. Une situation transitoire qui s'ajoute au processus des étapes menant à l'age adulte et, ainsi, à la réalisation même du mariage. Comme cela été mentionné au début, certains auteurs constatent que, chez les jeunes, l'entrée dans l'âge adulte se fait de plus en plus graduellement. En effet, le projet conjugal commence par « les premières relations sexuelles, qui sont de plus en plus précoces, on expérimente d'abord l'union de fait, puis [une fois que la cohabitation a duré et que le contexte le permet,]…, on se mariera »[26]. Les trajectoires et les calendriers dans le départ du foyer familial et de l'institution matrimoniale sont de plus en plus diversifiés, les rapports même au sein de la famille ont été fortement ébranlés et modifiés. C'est un véritable changement social qu'a vécu et vit encore la Tunisie après l'indépendance. Mais qu'est ce qu'on entend par changement social ?

---

[25] BERGER, P., KELLNER, H., « Le mariage et la construction de la réalité. Contribution à l'étude microsociologique du problème de la connaissance », dans, *Diogène*, n. 46, avril-juin, 1964, p.3.
[26] B-DANDURAND, R., « Peut-on encore définir la famille ? », dans, *la société québécoise après 30 ans de changements*, (sous la direction F. Dumont), Québec, I.Q.R.C., 1990, p.55.

I.3. Le changement social

L'étude du changement social occupe une place privilégiée dans le cadre des sciences sociales d'une façon générale. En sociologie d'une façon particulière, des précurseurs de cette discipline aux théoriciens contemporains qui se penchent à comprendre le phénomène, nombreuses sont les tentatives de résolution d'un problème aussi périlleux. Comme le souligne G. Rocher, « les sociologues se sentent démunis pour expliquer et interpréter le changement social. Ils se plaignent de manquer d'un appareil conceptuel et théorique, de techniques de recherches, d'instruments de mesure appropriés à l'observation et à l'interprétation des transformations de structure ». Raison pour laquelle ils sont « passablement avares en définitions du [phénomène] et parlent comme si on devait nécessairement savoir ce que c'est et si on en avait tous la même notion. Or, tel n'est pas nécessairement le cas »[27].

En conformité avec notre recherche, nous allons présenter brièvement quelques idées théoriques d'explication du changement social. Pour ne pas s'attarder sur tous les systèmes d'explication, nous retiendrons, dans un premier temps et à titre d'exemple, la vision marxiste et la vision wébérienne comme modèles évolutionnistes classiques. Dans un second temps, nous passerons en revue la vision culturaliste moderne du changement. Enfin, dans un troisième temps, nous présenterons le changement à partir de la vision dichotomique « traditionnel » / « moderne ».

À partir des textes du *Capital* qui traitent du passage de la société féodale à la société capitaliste en Europe du XVème au XVIIIème siècle, le changement social chez K. Marx est expliqué par les contradictions du mode de production et la lutte des classes sociales. Ces contradictions et ces luttes entre paysans et seigneurs sont liées au progrès technique et aux moyens de production qui ont à leur tour des effets contradictoires sur les qualifications professionnelles et les statuts sociaux. L'entrée dans la phase de transition vers le capitalisme s'associe à une extension des échanges

[27] ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale*, Québec. Éditions Hurtubise, 1992, p.388.

économiques à l'échelle internationale qui engendre le développement des villes, lieux de forte densité et de liberté par excellence, favorisant les relations de marché par opposition aux relations féodales. Le progrès agricole et le marché de travail qui se forme au fur et à mesure ont conduit à l'apparition du salariat comme forme dominante des relations sociales. Le capitalisme est apparu ainsi suite à la séparation des travailleurs de leurs moyens de production associée à un ajustement permanent des forces productives aux rapports de productions[28]. Dans cette vision, le changement social émane du conflit central qui oppose les vendeurs de leur force de travail, d'un côté, et les propriétaires des moyens de productions, de l'autre.

Si chez K. Marx le changement social est endogène en résultant des contradictions internes à la société, il est chez M. Weber exogène et affecté par d'autres facteurs qui se rattachent notamment au mouvement de rationalisation de l'ensemble des pratiques sociales et aux conceptions du monde des acteurs sociaux, dont les croyances religieuses constituent une partie importante. Le sociologue allemand a établi une affinité élective entre l'esprit du capitalisme européen du début du XXème siècle et l'éthique protestante, surtout calviniste[29]. Cette dernière, comme conception religieuse fondée sur la doctrine de la prédestination, peut engendrer un système de valeurs qui encourage l'entrepreneur calviniste à appliquer des principes d'organisation fermes à son entreprise et à incorporer « une double rationalité : celle du croyant anxieux de son salut et celle de l'entrepreneur rationnel »[30]. Si *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ne constitue que l'un des fragments de la vision wébérienne du changement social, néanmoins elle rend bien compte de l'importance d'une démarche qui relie société, religion, culture et économie.

En s'inspirant de la vision wébérienne et à la différence du modèle marxiste classique, la vision culturaliste moderne regroupe les théories qui mettent l'accent sur les valeurs, les croyances, les idées, les visions du monde, ou disons la culture d'une

---

[28] MARX, K., *Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1979.
[29] WEBER, M, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. française Jacques Chavy), Paris, Plon, 1967.
[30] ÉTIENNE, J., BLOESS, F., NORECK, J-P., ROUX, J-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 1997, p.327.

façon générale. Cet univers suprastructurel qui sous-tend les actions, les conduites et les comportements des acteurs sociaux et oriente les modes de vie se situe en arrière-plan des pratiques sociales. Liés par un système causal non exclusif, ces deux univers évoluent d'une manière concomitante : toute transformation dans l'un entraîne le changement de l'autre. À cet égard, M. Rosenberg note que « les valeurs ne sont pas seulement des déterminants de l'action, mais qu'elles sont aussi elles-mêmes déterminées par les actions associées à la position de l'individu dans la société »[31].

Partons maintenant d'une définition large du changement social : « l'ensemble observable des mutations affectant tout ou partie de l'organisation sociale pendant une période donnée »[32]. Si le changement est inhérent à toute organisation, il est aussi porteur de bouleversements, d'instabilités, de mutations et de transitions. Comme le souligne G. Germani[33], la transition est spécifique à la modernité. Mais, même ici, il y a des degrés variés de changements. Une transition est plus complexe quand elle touche les fondements mêmes de la société. Les changements post-indépendance, qui se sont déroulés au cours et après l'indépendance des pays anciennement colonisés, sont caractérisés par une transformation qui ne touche pas nécessairement tous les aspects de la société. Ceci dit, nous ne diminuons pas l'importance qui par son ampleur et son impact est comparable avec la modernisation d'une société traditionnelle.

Les changements sociaux sont aussi accompagnés par la présence hétérogène de formes et d'éléments des réalités présentes et futures, et donc, par la coexistence de phénomènes sociaux propres à des époques différentes. Cette incohérence et cette complexité sont toujours perçues comme une crise profonde et une rupture brutale avec le passé. Dans ces conditions, le succès de ces changements dépend énormément des qualités des gestionnaires de ces transformations, car par leur coût et leur durée, ces réformes peuvent toujours être discréditées. Pour mieux comprendre la spécificité des transformations post-indépendance nous voulons présenter ici quelques théories de la

[31] ROSENBERG, M, *Occupations and Values*, The Free Press, 1957, p.17.
[32] ÉTIENNE, J., BLOESS, F., NORECK, J-P., ROUX, J-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 1997, p.62.
[33] GERMANI, G., *Politique, société et modernisation*, (trad. française J-A. Albuquerque, P. Graulich, R. Roy), Gembloux, Duculot, 1972.

transition, celles des sociétés traditionnelles vers les sociétés modernes, afin d'obtenir une image des différences essentielles qui caractérisent ces deux types conventionnels de sociétés.

I.3.1. Le traditionnel et le moderne

Avant de présenter ces quelques théories interrogeons-nous sur ce nous entendons par moderne et par traditionnel ? Qu'est-ce que la tradition et qu'est ce que la modernité, si ce ne sont un questionnement sur un présent qui nous inquiète et une actualité qui vexe nos certitudes ? En effet, la modernité, que J. Habermas qualifie de projet inachevé, ne devient pas elle-même une tradition ? Est-elle une capacité d'autocritique d'un présent qui conduit à la construction des idées futures ou une forme de conscience qui se constitue après le cumul d'un ensemble d'incertitudes empli de nostalgie d'un temps présent auquel on appartient et qui nous effraie, et d'un passé dont on n'a pas cessé de rêver[34]?

On oppose souvent la société moderne à la société traditionnelle, la famille moderne à la famille traditionnelle ou vie de couple moderne à vie de couple traditionnelle en présupposant que l'une et l'autre sont sinon opposées du moins suffisamment différenciées pour constituer deux réalités distinctes[35]. De même, dans l'utilisation courante de ces deux termes, le traditionnel se définit comme l'opposé du moderne, surtout dans la littérature occidentale et les écrits anthropologiques qui tournent autour du cercle ethnocentrique de l'Occident. D'ailleurs, le traditionnel fait référence à tout ce qui représente le passé archaïque et à tous les comportements conservateurs hérités des anciens ancêtres, et que l'on s'est habitué à accepter sans même penser à les changer ou à les omettre[36].

---

[34] KHOUAJA, A., « Femmes tunisiennes, formes de mobilité et accès à la modernité », *Revue Afkaronline*, n.18, Mars - Avril 2006.
[35] ÉTIENNE, J., BLOESS, F., NORECK, J-P., ROUX, J-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 1997, p.62.
[36] BOUDON, R., BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1990, p.635-641.

Cette définition nous semble à plusieurs égards contestables, ne fût-ce que par l'ambiguïté des concepts de moderne et de traditionnel surtout s'ils sont destinés à définir une réalité sociale aussi complexe et mouvante que la vie de couple.

Premièrement, « l'ancien ou [le traditionnel] ne se situe pas [...] forcément dans un rapport d'antagonisme avec le moderne. Le concept dépend du rapport qu'entretiennent une société et une culture avec le/son passé »[37]. Dit autrement, l'héritage d'un comportement quelconque d'une histoire proche ou lointaine, n'implique pas nécessairement qu'il est un résidu d'un passé « arriéré » ou « sous-développé » en comparaison avec un présent « avancé » ou « moderne ». La continuation de cette manière de vivre et d'exister au sein d'une collectivité donnée peut être la preuve de son bon fonctionnement et de la satisfaction des besoins du groupe.

Deuxièmement, de point de vue source et origine, le « moderne » n'est pas toujours Occidental Européen ou Nord-Américain. Chaque société est capable de créer et de façonner son propre projet moderniste. En plus, la réalité de toute société refuse ces étiquettes collées par erreur d'ignorance. À chaque société correspond un cheminement propre à elle et une approche spécifique qui se ramène à ses structures, ses systèmes, ses institutions et son histoire.

Ainsi dit, nous ne pouvons pas considérer un comportement quelconque dit « traditionnel » comme un acte statique, fixe et non mouvant auquel nous collons par la suite des jugements subjectifs tels que « arriéré » ou « sous- développé ».

De plus, dans la réalité nous ne trouvons pas un fossé aussi large qui sépare le « traditionnel » du « moderne », chaque comportement peut contenir en lui des éléments de trait opposé. L'étude de C. Camilleri[38] sur la famille tunisienne dans les années soixante-dix est l'un des exemples qui peuvent traduire cette idée : dans cette

[37] NOUSS, A, *La modernité*, Paris, Collection Ouverture, 1991, p.40.
[38] CAMILLERI, C., *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S., 1970.

étude il a constaté la variété, voire même la dissemblance des comportements et des positions des Tunisiens faces aux nouveaux rôles familiaux. Dans son expérience avec les changements qui sont apparus suite à l'intervention de l'État dans le secteur privé de la famille (nouvelles législations familiales et programme de planification familiale) et à l'émancipation de la femme (son insertion grandissante dans les institutions scolaires et dans le marché de travail), le Tunisien a montré une capacité d'accommodation et d'acceptation du nouveau sans mettre en cause nécessairement ses principes « traditionnels » et fondamentaux.

De ce qui précède, nous pouvons dire que la société d'une façon générale et la vie de couple en particulier, bien qu'elles ne soient pas des faits intemporels, les appréhender sous un angle dichotomique -traditionnelle arriéré d'hier, moderne avancé d'aujourd'hui- nous entraîne sur la piste de vaines oppositions, et des hypothétiques produits de l'imagination.

Pour cette raison, notre utilisation des termes « traditionnel » et « moderne » doit être prudente[39] et éloignée de tout jugement de valeur.

I.3.2. Le passage d'une société traditionnelle à une société moderne

La distinction dualiste communément adoptée entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes demeure assez simplificatrice si nous pensons aux variations infinies des ordres pré-modernes et aux variations nationales des sociétés modernes. La simplicité de ce modèle est cependant très commode et méthodologiquement justifiée si nous ne cherchons pas à trouver ces « types idéaux » dans la réalité.

---

[39] Dans son article « La famille moderne : réalité ou mystification ? », L. BLILI à mentionné que « les études sur la famille au Maghreb sont biaisées par le lourd héritage de l'ethnologie coloniale, dont elles n'arrivent pas à se défaire, et par le mimétisme des écoles historiques et sociologiques française (Shorter, Ariès) qui, sans rien enlever à leur immense mérite, emprisonnent la recherche dans une démarche linéaire, entre un hier péniblement reconstruit et un aujourd'hui multiple et mouvant ». BLILI, L., dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.80.

Au dire du P. Côté et J. Zylberberg, la littérature nous a habitué à examiner

> « les comportements, les structures et les orientations sociales en fonction de leur modernité. Une première école d'interprétation oppose en général les valeurs traditionnelles et modernes dans une tradition sociologique reprenant un vocabulaire d'origine littéraire. L'école de sociologie compréhensive privilégie, et même déplore, la rationalisation et le désenchantement politico-bureaucratique, social et religieux de la modernité. Un troisième courant perçoit la modernité dans une perspective positiviste de développement scientifique et technique. Une quatrième école, inspirée par le positivisme sociologique et le marxisme fait ressortir, dans la modernité, le capitalisme, l'aventure bourgeoise, la révolution industrielle et la colonisation de la planète. Une dernière école, philosophique et sociologique, appréhende surtout, dans la modernité, le développement politique, l'émergence, des régimes démocratiques et l'individualisme »[40].

Le passage d'une société traditionnelle à la modernité est un phénomène complexe et controversé qui est parfois réduit, à l'industrialisation, à la démocratisation ou la laïcisation des institutions, et ceci en fonction de la perspective de chaque auteur. Les indicateurs économiques (le produit national brut, taux d'inflation,...), sociaux (la scolarité, l'émancipation de la femme...), démographiques (l'espérance de vie, taux de fécondité...) ou démocratiques (le droit de participation des citoyens aux élections,...) fournissent des indices mesurables de la modernité d'une société. Le relativisme de ces indicateurs est évident puisqu'à titre d'exemple les femmes au Québec ou en Tunisie ont obtenu le droit de vote assez récemment alors que l'industrialisation constitue l'effet et non l'essence du phénomène de ce changement.

---

[40] ZYLBERBERG, J., CÔTÉ, P., *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, Cahier 94-08, Laboratoire d'études politiques et administratives, Publication de l'Université Laval, 1994, p.6.

Des études récentes aperçoivent le passage à la modernité comme un accès coûteux et risqué à l'autonomie ; une recherche ardue et une course derrière la prospérité qui n'aboutit pas nécessairement au bonheur[41]. Celui ci est une notion floue, désacralisée par É. Durkheim qui y voit l'accroissement de la liberté et de l'autonomie individuelle au détriment des attaches dues aux contraintes liées à une filiation biologique, familiale, territoriale et économique[42]. Appréhendée ainsi, la modernité est pour l'individu social une série d'affranchissements qui amplifient la marge de manœuvre de l'individu par rapport à l'enfermement et l'immobilisme sociaux. De son côté, M. Weber disait que la modernité offre des ailes et qu'elle rend l'individu « libre » et capable d'anéantir, pour ainsi dire, les pressions de la famille, de la tradition et les attaches de la terre[43].

Rappelons que selon la perspective théorique de É. Durkheim, la société traditionnelle se caractérise en particulier par une solidarité mécanique : la présence forte de la conscience collective, le culte de l'âge et l'importance de la religion, des traditions et de l'institution familiale. Elle se caractérise également par une faible division du travail, par le regroupement des individus selon les rapports de descendance et par la totale confusion entre le milieu professionnel et les milieux familiaux et territoriaux. Dans le contexte spécifique de ce type de société, la personnalité individuelle est absorbée par l'ensemble collectif. De l'autre côté, la conscience collective est faible dans la société moderne. Cette dernière est caractérisée par une solidarité organique : l'importance de la liberté et de l'initiative individuelle, l'affaiblissement de la religion, des traditions, de l'institution familiale et des rapports sanguins et de parentés. Elle se caractérise également par une croissance de la population, par la multiplication des relations entre les individus, notamment dans les grandes villes et par une forte division du travail importante et par l'importance de

---

[41] KAUFMANN, V., et al., *Mobilité et motilité : de l'intention à l'action*, Lausanne, E.P.F.L.-LASUR, 2004 ; MONTULET, B., KAUFMANN, V., *Mobilités, fluidités liberté ?*, (ouvrage collectif), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2004.

[42] DURKHEIM, É., *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., (voir chapitre : les progrès de la division du travail et ceux du bonheur, 9ème édition), 1973, p.211-236.

[43] WEBER, M., *La ville*, (trad. Française Philippe Fritsch), Paris, Aubier - Montaigne, 1982.

l'activité professionnelle, qui ne coïncide plus avec le groupe familial et qui détermine dans une large mesure le statut de l'individu[44]. Ainsi, les variables démographiques sont utilisées comme variables explicatives du basculement de la société traditionnelle vers la société moderne.

D'un autre côté, la laïcisation ou la sécularisation est une caractéristique fondamentale de la modernisation. Comme première remarque, et à l'échelle conceptuelle, la sociologie anglophone aurait spontanément utilisé le terme de sécularisation à la place de celui de laïcité[45]. La sociologie arabophone, elle, a fabriqué un néologisme « almania » tiré du mot « alam » qui veut dire le monde ou la vie d'ici-bas[46]. Cette multiplicité des termes est révélatrice d'une différence dans la représentation de la nature du phénomène créé par les rapports entre le social, le religieux et le politique. Selon le dictionnaire *Le Petit Robert*[47], la société française catholique a inventé le terme laïcité pour définir des pratiques soumises au principe qui exclut les églises de l'exercice du pouvoir politique administratif. Pour le philosophe français E. Renan, le terme désigne l'État neutre entre les religions. Si la laïcité, selon l'expérience historique de la société française catholique, est le principe qui règle les rapports entre deux institutions (l'Etat et l'Église) la sécularisation -qui renvoie à l'expérience des sociétés anglo-saxonnes dont la religion majoritaire est le protestantisme- est un processus par lequel les institutions, les pratiques et les croyances religieuses perdent leur signification sociale[48]. Le processus de sécularisation n'implique pas nécessairement la disparition des institutions religieuses, ni l'arrêt des pratiques religieuses ou la perte totale de la foi religieuse. Il peut même coexister avec de nouvelles façons de vivre sa foi religieuse. Ainsi, l'action sociale est

[44] DURKHEIM, É., *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., (1ère Édition 1930), 1973.

[45] ZGHAL, Abdelkader, « L'Islam, les janissaires et le Destour », dans, *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, (sous la direction M., CAMAU), Paris, Éditions du C.N.R.S, 1987, p.380.

[46] Dans la littérature arabe, nous trouvons aussi un autre terme qui s'écrit comme « almania » mais qui se prononce autrement : « ilmania » du mot « ilm » qui veut dire science. La traduction en arabe du terme laïcité par « ilmania » renvoie à la science, c'est-à-dire à la raison opposée à la foi.

[47] *Le Petit Robert*, Paris, 2004, p.1420.

[48] WILSON, Bryan R., *Religion in secular society*, London, C.A. Watts, 1966, cité par ZGHAL, Abdelkader, « L'Islam, les janissaires et le Destour », dans, *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, (sous la direction M., CAMAU), Paris, Éditions du C.N.R.S, 1987, p.381.

désacralisée dans la mesure où elle ne se trouve plus justifiée par un système de croyances mais par son utilité à s'adapter au milieu physique. « L'aventure démocratique moderne, en fissurant l'inclusion obligée des fidèles, stimule une dissociation incrémentale des appareils, des croyants et des croyances, trop souvent confondue à un phénomène flou et mystérieux de sécularisation »[49].

On peut utiliser le terme de laïcisation dans une société donnée mais sans que cette notion évoque nécessairement l'imaginaire d'un affrontement unique entre deux bureaucraties (l'État et l'Église). L'affrontement peut se situer plutôt entre l'État et de larges secteurs de la société fortement attachées à ses traditions religieuses tout en étant en voie de sécularisation[50].

Pour G. Germani, la sécularisation moderne est un processus très complexe accompagné par trois modifications sociales fondamentales : « l'action prescriptive » est remplacée par une plus large diffusion de « l'action élective » ; le changement social fait passer de l'institutionnalisation de la tradition à l'institutionnalisation du changement ; l'indifférenciation des institutions passe à une différenciation et spécialisation croissante, les institutions se dotent alors d'une certaine autonomie dans leurs normes et leurs valeurs[51].

Une action est prescriptive quand elle est déterminée par une décision prise en-dehors de l'individu. Les conditions sociales comme la religion et la tradition sont porteuses de décisions dans les sociétés traditionnelles. L'individu est situé dans des conditions prédéterminées par les coutumes ou la hiérarchie, sa liberté de choix étant strictement limitée. Les sociétés modernes sont caractérisées par la prédominance des actions électives. Les actions électives se distinguent par le pouvoir décisionnel de

---

[49] ZYLBERBERG, J., CÔTÉ, P., *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, Cahier 94-08, Laboratoire d'études politiques et administratives, Publication de l'Université Laval, 1994, p.8.

[50] ZGHAL, Abdelkader, « L'Islam, les janissaires et le Destour », dans, *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, (sous la direction M., CAMAU), Paris, Éditions du C.N.R.S, 1987, p.382.

[51] GERMANI, G., *Politique, société et modernisation*, (trad. française J-A. Albuquerque, P. Graulich, R. Roy), Gembloux, Duculot, 1972.

chaque individu. Ce dernier doit faire face, seul, à la complexité des situations. Aucune prescription n'est imposée par la tradition ou autres instances extérieures.

Les sociétés traditionnelles sont par définition résistantes aux changements car leur fonctionnement est déterminé par une institutionnalisation de la tradition. Dans ces conditions, l'organisation sociale pré-moderne est orientée vers le passé. Seule la tradition peut légitimer le comportement de l'individu. Dans les sociétés modernes, le changement est accepté s'il apporte une meilleure adaptabilité aux circonstances en mouvement. La modernité a institutionnalisé les changements en normes sociales, créant des conditions favorables à leur transformation. Ce processus assure un caractère autorégulateur et dynamique aux évolutions de la société moderne.

Dans les sociétés traditionnelles, la structure institutionnelle n'est pas différenciée même si elle peut s'avérer relativement complexe. Les institutions différenciées et spécialisées sont des créations modernes et constituent un résultat de la désacralisation et de l'orientation de l'action vers la transformation de la nature. La rationalité dans l'organisation du social pour augmenter le rendement de l'action a déterminé cette spécialisation des institutions.

J. Zylberberg parlerait plutôt d'une « religiosité sécularisée » pour définir cette dissipation moderne des croyances, car « les dynamiques de la rationalisation et du désenchantement semblent, dans la longue durée, n'avoir affecté que les organisations religieuses »[52].

La réalité contemporaine nous montre que la dissipation des croyances n'est pas synonyme de la disparition des croyances. Par exemple, la propagande pour l'État de droit dans les sociétés contemporaines « se fait sur le mode religieux classique ; elle

[52] ZYLBERBERG, J., CÔTÉ, P., *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, Cahier 94-08, Laboratoire d'études politiques et administratives, Publication de l'Université Laval, 1994, p.8.

n'élucide pas, mais proclame à la fois le mystère et la nécessité de l'institution sacralisée »[53].

Il existe trois principales raisons au dynamisme de la modernité selon A. Giddens[54] : la séparation du temps et de l'espace qui fournit les moyens d'un découpage spatio-temporel précis, le développement des mécanismes de dé-localisation qui donne aux activités sociales une ampleur extra locale et l'appropriation réflexive de la connaissance qui sépare la vie sociale « des fixités de la tradition ». Ce dynamisme est donc déterminé par une désintégration de la communauté, avec un fort ancrage dans le passé et dans le divin, en faveur de l'individu orienté vers le futur et qui s'appuie sur lui-même. Cette désintégration a déterminé un changement profond des repères comportementaux et modifié le système de confiance et de risque, en contribuant à la dissolution des repères de la certitude.

A. Giddens met en exergue quatre réalités sur lesquelles est fondé l'environnement de confiance dans la société traditionnelle : les relations de parenté, la communauté locale, les cosmologies religieuses et la tradition. La désintégration de ces repères a déterminé l'apparition d'un monde déraciné dans lequel la confiance est limitée aux relations personnelles d'amitié ou d'intimité sexuelle, aux systèmes abstraits et à une pensée orientée vers le futur. La cohérence d'un monde spiritualisé et localisé a cédé au désordre d'un monde sécularisé et délocalisé. Cette situation a créé les prémisses de l'apparition, chez l'homme moderne, d'un sentiment d'aliénation, décrit par C. Taylor[55], et a fait naître l'homme de masse. Pour A. Giddens, la vulnérabilité de la démocratie comme forme de la modernité est déterminée par le besoin de l'homme moderne de reconstituer les sources des confiances perdues.

---

[53] ZYLBERBERG, J., « Les structures dissipatives du politique : la démocratie en mal d'État », dans, *La démocratie dans tous ses États*, (sous la direction J. Zylberberg, E. Claude, avec la collaboration de A. J. Perez), Paris, L'Étincelle, 1993, p.9.
[54] GIDDENS, A., *Les conséquences de la modernité*, (trad. française O. Meyer), Paris, L'Harmattan, 1994.
[55] TAYLOR, C., *Le malaise de la modernité*, (trad. française C. Melançon), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

En conclusion de cette présentation théorique, nous notons que les études des chercheurs qui ont tenté d'expliquer les phénomènes qui accompagnent la transition sont impressionnantes par leur nombre et leur qualité. Mais celles qui traitent du rôle des représentations sociales -élément essentiel et prépondérant qui aide à l'explication du processus de changement social et à mieux saisir l'ampleur des transformations sociales- sont très peu nombreuses. Le manque d'étude ayant cet angle d'approche est encore regrettable si nous tenons compte des quelques indices qui mettent en exergue une liaison essentielle entre la transformation d'une société et les représentations sociales.

D'un autre côté, les possibilités de recherche offertes par les bouleversements imaginaires des sociétés en transition ne sont pas mises pleinement en valeur, soit par commodité, soit par ignorance, dans les études des représentations sociales initiées par les psychologues sociaux[56]. L'une de nos ambitions consiste à utiliser les apports théoriques et méthodologiques de ces études, notamment les conceptualisations du rôle des pratiques sociales comme facteur de transformation des représentations sociales (S. Moscovici, J-C. Abric et C. Flament, 1994), dans le contexte de transformations sociales majeures des pays en transition. Le cas de la Tunisie auquel nous nous intéresserons fournit, grâce aux mutations économiques, politiques, démographiques, culturelles et sociales, un exemple intéressant d'étude.

I.4. Transition et émergence d'un état d'anomie en Tunisie post-indépendante

Depuis le début du 20ème siècle sous la colonisation française et surtout après l'indépendance, un certain nombre de paramètres tels que la transformation du monde du travail, le rôle de l'éducation, le cadre juridique et le discours politique de l'État de l'indépendance, ont contribué à transformer les rapports sociaux au sein des familles tunisiennes[57].

---

[56] Nous revenons sur ce point au niveau de la spécification du concept de « la représentation sociale ».
[57] BEN SALEM, L., « La famille en Tunisie : questions et hypothèses », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.13-27.

Avec l'accès à l'indépendance, l'État tunisien, composé d'une élite nationale formée en majorité dans des écoles françaises, a entrepris des réformes économiques et sociales très importantes pour promouvoir le développement de la population. Avec cette intervention de l'État, le processus de changement qui a démarré avec la colonisation a été accéléré. Ce qui a entraîné progressivement un déplacement des responsabilités en matière d'éducation, de protection et de solidarité qui appartenaient autrefois à la famille vers les pouvoirs publics. Ainsi, nous avons assisté à la promulgation de plusieurs lois et à la mise en place d'un ensemble de structures et de programmes sociaux. C'est ainsi que les pouvoirs publics se sont dotés d'une certaine légitimité pour intervenir non pas uniquement dans la vie économique, mais également dans la vie familiale privée.

Avec cette implication de l'État national après l'indépendance en tant que nouvel acteur du changement les rapports entre les différents stades de la vie ont subi une véritable transformation, une transformation qui manipulait surtout la vie des jeunes. Ces derniers vont subir, au fur et à mesure que l'intervention de l'État - conjuguée aux écueils économiques nationaux et internationaux et aux changements sociaux mondiaux- s'intensifie, une grande modification qui touchera aussi bien leur statut que leur participation à la vie collective.

Dans le contexte d'une société qui a pris le chemin de l'« occidentalisme » dans la gestion de la majorité des secteurs de la vie, la valeur de l'individu est de plus en plus mesurée par sa capacité productive et ses qualifications professionnelles et techniques. Celles-ci sont devenues les principaux facteurs intégrateurs de l'individu ; elles déterminent dans une large mesure sa place dans la société et par conséquent la position statutaire de son groupe d'âge. Ainsi, on s'achemine progressivement vers l'adoption des valeurs largement véhiculées par les sociétés modernes.

Ainsi la place de l'individu dans le contexte de la société tunisienne, en tant que société en mutation, n'est plus fondée sur de simples critères biologiques tels que le

sexe, l'âge et les liens du sang, critères fortement soutenus par les traditions culturelles et certains principes religieux, mais elle est fondée sur des critères qui favorisent davantage les compétences et les capacités personnelles.

Avec la « modernisation » et le mouvement d'urbanisation rapide, les représentations sociales et les structures sociales traditionnelles se trouvent profondément modifiées. Les membres de la collectivité sont devenus de plus en plus dispersés, les liens coutumiers se sont affaiblis. De nouveaux modèles de comportement sont apparus. Ils se caractérisent essentiellement par la transgression des valeurs traditionnelles qui soutenaient les rapports entre les familles et entre les différents membres de la communauté[58]. Les groupes d'âge se sont vus assigner de nouvelles fonctions et de nouveaux rapports entre eux. Ainsi, d'une manière indirecte et progressive, ces différents éléments ont ouvert de larges brèches dans le tissu social traditionnel. Celui-ci fonctionnait autrefois à l'image d'un système qui assigne à l'individu, à chaque stade de son développement, une place bien définie dans les rapports sociaux.

En même temps, les transformations qu'a subies la famille traditionnelle ont profondément perturbé les rapports entre les différents membres[59]. De plus, les changements qui ont touché la vie de couple, en général, sont considérables : la place grandissante du sentiment amoureux, la protection des intérêts individuels et l'idée d'égalité entre les deux sexes qui représente peut-être l'enjeu majeur de cette époque[60].

La société tunisienne est une société en transition. Il s'agit d'une société où on assiste à un ensemble de pratiques qui illustrent les dynamiques du passage vers une société moderne. Ce passage n'est pas en rupture totale avec les fondements de la société traditionnelle. Rappelons que la transition, selon M. Gaudelier,

---

[58] PIRSON, R., « De la destruction à la reconstruction de la société tunisienne du groupe à la classe sociale », dans, *Cahier Internationaux de Sociologie*, Vol.6, 1978, p.147-178.
[59] BOUHDIBA, A., *Culture et société*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1978.
[60] KAUFMANN, J-C., *La trame conjugale*, Paris, Nathan, 1992.

« est une phase particulière de l' évolution d'une société, la phase où celle-ci rencontre de plus en plus de difficultés à reproduire le système économique et social sur lequel elle se fonde et commence à se réorganiser, plus ou moins vite ou plus ou moins violemment, sur la base d'un autre système, qui finalement devient à son tour la forme générale des conduites d'existence »[61].

L'état de transition de la société tunisienne se reconnaît au fait qu'elle vivait une période de son histoire où est intervenue une modification dans l'ancien système qui n'a plus de possibilités de se reproduire sans changement. Sa coexistence avec un nouveau système dit moderne qui est en train de se mettre en place est à l'origine du développement d'un état d'anomie qui n'est pas sans impact sur les jeunes et donc sur leur place dans la société et sur leur pratiques.

Dans le contexte d'une société en transition, le souci de s'adapter aux nouvelles réalités sociales imposées par les différents changements sociaux et culturels est le dénominateur commun de toute la population tunisienne. Cependant, chaque catégorie sociale utilise des stratégies qui lui sont propres. Tout cela engage la société toute entière dans la recherche d'une nouvelle identité culturelle. Toutes les fractions de la population tunisienne, qu'elles proviennent du Sud comme du Nord, du milieu rural comme du milieu urbain sont en train de vivre à des degrés différents et selon des processus plus ou moins diversifiés, une phase de transition, voire même une phase de désorganisation sociale ; ou encore comme le disait le sociologue tunisien A. Bouhdiba, en parlant des mutations contemporaines de la Tunisie, qu'elle est en train de vivre « de très gros problèmes d'ajustements »[62].

D'un point de vue sociologique et en se référant à É. Durkheim[63], à R. K. Merton[64] et à J. Duvignaud[65], nous pouvons dire qu'il existe au sein de la société

---

[61] GAUDELIER, M., « Sur la transition », dans, *Sociologie et sociétés*, (sous la direction J. Hamel, M. Sfia), vol. XX, n. 1, avril, 1990, p.9.
[62] BOUHDIBA, A., *Culture et société*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1978, p.93.
[63] DURKHEIM, É, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1994.

tunisienne les conditions d'un état d'anomie. Plusieurs scènes de la vie quotidienne telles que la délinquance juvénile et adulte, l'enfance abandonnée, l'échec scolaire, le chômage, le suicide, les taux élevés de divorce, les naissances hors mariage, les unions libres et les conflits parents-jeunes témoignent de la pathologie actuelle de la société tunisienne. « Ainsi se trouve dramatiquement posé tout le problème des "frais sociaux" des mutations collectives »[66].

Dans cette perspective, certains jeunes, comme nous venons de l'expliciter, sont en train de payer un prix exorbitant pour leur place dans la société. Avec l'ensemble des changements socioculturels et le passage de l'enfant à l'adolescence, certaines jeunes ne savent plus quelles sont les exigences et les normes qui définissent les tâches qu'elles ont à assumer dans le contexte d'une société désorganisée. Dans ces conditions, la perte des valeurs et des repères collectifs se traduit pour les jeunes par des problèmes d'intégration.

Rappelons tout d'abord que le mot « anomie », qui a été forgé par J-M. Guyau (1885) pour désigner l'individualisation des règles morales et des croyances, est emprunté par É. Durkheim dans son premier ouvrage *De la division du travail social* pour signaler qu'elle est une des formes pathologiques de l'hyper-division des tâches de travail. Ainsi, elle peut se traduire par une rupture du lien social qui raccorde l'agent social à la société. Dans son second ouvrage *Le suicide* et en définissant le suicide anomique, É. Durkheim a associé l'anomie aux évolutions de la société industrielle. L'anomie est alors conçue « comme un mal de l'infinie procédant de l'illimitation du désir humain et de l'indétermination des objectifs à atteindre »[67]. Redécouvert plus tard par R.K. Merton, l'anomie chez ce sociologue américain est associée à la déviance. Elle résulte du décalage existant entre les idéaux proposés par les représentations collectives (les buts culturels qu'une société propose à ses membres) et les moyens

---

[64] MERTON, R.K., *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, Paris, Armand Colin, 1997.
[65] DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970.
[66] BOUHDIBA, A., *Culture et société*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1978, p.193.
[67] BOUDON, R., BESNARD, P., CHERKAOUI, M., LÉCUYER, B.P., « Anomie », dans, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.17.

utilisés pour les atteindre. Ce décalage -qui peut être même contradictoire- peut engendrer des conduites déviantes chez les agents sociaux par le recours à des moyens prohibés. Ainsi, « à la notion durkheimienne d'illimitation des fins se substitue celle de limitation des moyens »[68].

Bien que les deux visions mertonienne et durkheimienne se différencient, nous pouvons dire qu'elles sont aussi complémentaires : chez les deux penseurs le concept d'anomie permet de rendre compte de l'importance des valeurs, des normes, des représentations sociales et de leurs diffusions dans la définition des comportements des agents sociaux. Quoi qu'il en soit, l'anomie représente une forme d'affaiblissement du lien social. Ce relâchement du lien social et du poids de la contrainte sociale dans la plupart des sociétés contemporaines peut bien expliquer l'extension des conduites déviantes et leur compréhension par le concept d'anomie.

Dans ce sens nous pouvons dire que les jeunes tunisiens vivent une certaine anomie d'ordre social. En d'autres termes, il n'y a plus de normes et de règles qui font l'unanimité de tous, qui servent de cadre de référence pour juger leur statut et qui définissent de façon claire ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent le faire. Cette situation anomique, n'est-elle pas en fin de compte une forme de changement ?

En clair, nous pouvons dire que les différents aspects du changement qui caractérisent le présent de la société tunisienne tel que nous venons de l'analyser, représentent pour une grande fraction des jeunes des facteurs qui agissent pour réduire les zones d'intégration et ouvrir la voie à des nouveaux rapports sociaux plus vastes et jusqu'ici inexplorées. Avec l'ensemble des transformations, le relâchement des liens sociaux qui va en s'accentuant, la redéfinition des rapports au sein du groupe familial et les nouvelles valeurs qui correspondent aux exigences des temps modernes, la conjugalité deviendrait un domaine d'incertitude et les fondements sur lesquels reposait autrefois la vie de couple en Tunisie se trouvent ébranlés.

---

[68] BOUDON, R., BESNARD, P., CHERKAOUI, M., LÉCUYER, B.P., « Anomie », dans, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.18.

Comme nous venons de le voir, ce changement de portée transitoire qui s'est effectué et s'effectue encore dans la société tunisienne d'une façon générale et dans la catégorie des jeunes étudiants en particulier, se manifeste par et dans cette nouvelle réalité socio-culturelle de la jeunesse tunisienne. Une telle réalité joue, en somme, à l'endroit de la société traditionnelle, un rôle analogue à celui qu'exercent les faits d'anomie en période de mutation.

J. Duvignaud, chercheur qui a vécu et pratiqué la sociologie en Tunisie, décrit ce rôle des faits d'anomie de la façon suivante :

> « Il s'agirait donc de montrer comment des individus ou des groupes particuliers ne sont isolés ou individualisés que par les effets d'un changement cumulatif et continu qui les sépare de la structure globale ou de la culture antérieurs alors que leurs manifestations existentielles, actives ou expressives, reproduisent déjà la réalité de ce qui va être demain la règle universelle »[69].

Toujours selon J. Duvignaud, « la jeunesse dans son ensemble, simple fait démographique apparemment, est devenue anomique dans sa totalité existentielle »[70], d'une anomie déviante où les individualités en cause « ne sont pas seulement des victimes crucifiées du changement non encore réalisé, [plutôt] constituent aussi les matrices d'attitudes, de croyance, voire d'institutions nouvelles »[71].

Au fond, il s'agit de prendre bien conscience que « la mutation n'est jamais directement vécue : elle se révèle en découvrant à travers les faits anomiques, les utopies que provoque le moteur économique (ou autre) du changement lorsqu'il n'a pas

---

[69] DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970, p.72.
[70] DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970, p.81.
[71] DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970, p.76.

encore trouvé sa forme »[72]. Or, les faits anomiques sont par définition le lot d'une minorité (qu'il s'agisse d'individus, ou de groupes) que la société qualifie généralement de « déviante ».

Située dans cette perspective d'anomie de déviance, la nouvelle catégorie socio-culturelle de la jeunesse tunisienne ne peut représenter, en fait, qu'une minorité de personnes par rapport à l'ensemble des jeunes de la Tunisie et a fortiori par rapport à l'ensemble de la société tunisienne.

C'est dans un tel contexte d'anomie de « déviance » transitoire qu'il s'impose donc, à notre avis, de vérifier empiriquement la question controversée du changement sexuel des jeunes Tunisiens. C'est pourquoi, au départ, nous avons préféré choisir une situation sexuelle considérée comme « déviante » par la société où elle se vit, une situation où l'on serait susceptible de trouver des jeunes « anomiques », de type déviant, déjà engagés dans le processus transitoire. Notre choix s'est ainsi porté sur l'étude de la sexualité informelle des jeunes couples non mariés. D'une part, ils ne représentent encore qu'une faible minorité de jeunes et leur situation est, de plus, anomique, du fait que l'autorité politique de la Tunisie ne lui accorde pas de reconnaissance légale proprement dite. D'autre part, cette situation possède déjà suffisamment d'ampleur, de notoriété et même d'accréditation morale, du moins auprès d'un certain public, pour constituer un phénomène digne d'attirer l'attention du sociologue.

I.5. La problématique

Pour répondre à la question du départ, nous étudierons les opinions et les comportements sexuels des jeunes vivant (ou ayant déjà vécu) en union libre en procédant à une analyse des représentations sociales du mariage. C'est par le biais des représentations sociales qu'élaborent ces jeunes que nous essayerons de le faire. Nos

---

[72] DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970, p.79.

informateurs -les jeunes vivant en union libre- appréhendent les événements de la vie courante, les données de l'environnement culturel, économique et politique de la Tunisie, ainsi que les informations qui y circulent concernant la vie sexuelle, les comportements et les opinions des autres jeunes acteurs sociaux de leur entourage proche ou lointain, via les moyens de propagande de notre ère mondialisée (la TV, la radio, la presse, l'Internet,...). Ils élaborent et partagent des connaissances à propos du mariage, de l'union libre et de la vie en couple en général.

L'objet de notre recherche, à savoir *l'atome de la représentation sociale*[73] du mariage chez les jeunes Tunisiens vivant en union libre étudiée dans le contexte des transformations économiques, politiques et sociales de la Tunisie post-indépendante, constitue un prétexte pour comprendre l'appropriation par les jeunes de tels changements. Notre problématique qui s'inscrit dans le cadre plus général de l'étude de la transition post-indépendance met en relief le peu d'intérêt accordé au rôle des représentations sociales dans ce processus, rôle qui émerge de la fonction des représentations sociales d'être l'interface de la réalité sociale.

En effet, le phénomène de l'union libre dans une société en transition peut être appréhendé par les représentations sociales qu'élaborent et véhiculent les sujets sociaux à propos de la vie en couple. Les représentations sociales prennent une place privilégiée dans la conduite individuelle, à titre de système d'orientation et de régulation de la conduite. Dans le cadre de cette recherche, notre choix des représentations sociales est un choix épistémologique et méthodologique ayant pour but d'interpréter les données de notre recherche portant sur le comportement des jeunes Tunisiens.

Dans notre exploration de l'univers axiologique des jeunes tunisiens et en mettant l'accent sur le phénomène de l'union libre tel que nous l'avons nettement observé chez les jeunes étudiants dans les grandes villes tunisiennes tout au long de nos études secondaire et universitaire, les questions que nous nous posons par rapport à la

---

[73] Nous revenons sur ce terme au niveau de la spécification des concepts.

vie de couple hors mariage -qui est considérée ou interprétée[74] comme un acte déviant par les textes pénaux tunisiens, prohibé par la religion officielle du pays (l'Islam) et condamné par les coutumes culturelles de la société- sont les suivantes : Comment les jeunes Tunisiens vivent-ils l'expérience de l'union libre dans une société (musulmane) du Sud qui l'interdit par des lois fermes ? Rappelons ici que la Tunisie s'est mis depuis son indépendance sur une piste de modernisation accélérée et qu'elle est en même temps très ouverte -par rapport aux restes des pays arabo-musulmans- aux cultures occidentales des sociétés du Nord, caractérisées par la modernité avancée et dans lesquelles le phénomène en question est déjà répandu. Comment ces jeunes se représentent-ils le mariage dans un pays « interdisant » le phénomène de l'union libre? Quel est *l'atome de la représentation sociale*[75] du mariage chez ces jeunes ? Quelles sont leurs attitudes vis-à-vis de l'institution « légitime » (mariage), à la fois dans ses aspects théoriques et pratiques ? Notons ici que les pratiques sociales, selon notre perspective, sont étroitement reliées aux représentations sociales.

I.6. Le cadre d'analyse :

À partir de l'expérience de l'union libre des jeunes tunisiens et de l'objet du mariage comme espace représentationnel particulier, nous proposons une étude de l'intériorisation des changements culturels modernes par un groupe social spécifique mis dans des situations contrastées d'accès aux nouvelles réalités. Pour entamer notre recherche, nous aurons recours à deux analyses.

La première est l'analyse de l'expérience de l'union libre chez les jeunes tunisiens : la transition qui s'amorce dans cette jeunesse et leur vécu seront analysés à partir de questions portant sur l'action déviante (l'union libre) et sur la situation anomique de la société tunisienne. Celle-ci renvoie aux différentes causes et aux éventuelles conséquences qui peuvent franchir chaque société en mutation (É. Durkheim et R.K. Merton). Cette première analyse sera aussi guidée par une étude

---

[74] Nous revenons à ce point dans notre présentation socio-juridique de l'union libre en Tunisie au prochain chapitre.

[75] Nous revenons sur ce terme au niveau de la spécification des concepts.

exploratrice du milieu conjugal informel (vie de couple non marié), laquelle s'inspire de l'enquête de J. Lazure[76] réalisée dans le contexte de la société québécoise.

La deuxième est l'analyse des représentations sociales de J-C. Abric et C. Flament : nous privilégions l'analyse des représentations sociales dans un contexte à la fois diachronique et synchronique[77]. La mémoire sociale du passé « traditionnel », ainsi que la perception du contexte social actuel de la « modernisation » permettront de nous dévoiler le processus d'ancrage de *l'atome de la représentation sociale*[78] de la vie de couple en Tunisie. Les individus cherchent le sens de leurs représentations sociales dans la perception d'une réalité passée et le situent dans un tissu d'expériences produites par les évènements présents.

Notre axiome se base sur l'idée selon laquelle les représentations sociales ne demeurent pas des entités figées bien qu'elles prennent la forme d'une structure atomique hiérarchisée, située dans l'espace et dans le temps. Leur nature dynamique est soulignée par l'importance de la nature de ses composants pour les pratiques sociales. Le caractère très différent du rôle des opinions, des valeurs, des normes, des croyances,...est complété ainsi par leur place centrale ou périphérique dans la représentation. Ainsi, toute notre approche méthodologique qui donne matière à cette recherche sera orientée par ces propositions conceptuelles.

I.7. L'élaboration des hypothèses

La formulation des hypothèses peut être établie a priori quand elles naissent de la réflexion personnelle du chercheur en se basant sur d'autres recherches scientifiques précédentes[79].

---

[76] LAZURE, Jaques, *Le jeune couple non marié*, Québec-Canada, Les presses de l'université du Québec, 1975.

[77] ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994.

[78] Nous revenons sur ce terme au niveau de la spécification des concepts.

[79] BOUDON, R., *Les méthodes en sociologie*, Paris, P.U.F, (coll. Que sais-je?), 1983.

Notre première hypothèse qui se relie avec les deux premières questions de notre problématique suppose que les transformations socio-économico-démographiques dans un monde « globalisé » sont l'un des principaux facteurs prépondérants qui expliquent la montée des nouvelles valeurs et les nouvelles pratiques chez les jeunes étudiants.

Rappelons que l'évolution d'une représentation sociale suite à un changement profond de la société n'est jamais linéaire. Plusieurs phénomènes interviennent dans ce processus : la perception du passé, la mémoire collective, les vécus présents, les changements culturels, les incursions idéologiques, le contexte, etc.

Notre deuxième hypothèse met en relief alors cette idée d'une évolution non linéaire de la représentation sociale dans le milieu étudié. La représentation sociale du mariage étudiée est une construction sociale structurée par les expériences des jeunes vivant en union libre. Selon cette hypothèse la perception des changements des pratiques quotidiennes de la vie de couple joue un rôle fondamental dans la reconfiguration de cette construction sociale. Le fonctionnement de la représentation sociale, comprise comme construction sociale, est déformée en même temps par l'action d'une matrice culturelle et socio-cognitive ancrée elle-même dans la mémoire du groupe social étudié.

En concordance avec notre cadre théorique nous supposons aussi qu'il y a une intégration accommodatrice de nouveaux éléments par la représentation sociale du mariage qui conservera une nature normative. D'un côté, le discours idéologique moderniste de l'État de la Tunisie post-indépendante, les nouvelles réalités de la transition socio-économico-démographique et la diffusion significative des nouvelles pratiques sexuelles des jeunes des sociétés à modernité avancée jouent un rôle prépondérant dans le processus d'intégration des nouveaux éléments par la représentation sociale. D'un autre côté, par la préservation des éléments ayant une implication pratique dans une société en transition qui n'est pas en rupture totale avec son passé, les jeunes étudiants font une accommodation propre à eux entre les

changements dus à la modernisation et les valeurs de la société traditionnelle. D'où, le caractère accommodateur de cette intégration.

I.8. La spécification des concepts

Pour répondre aux questions posées dans la problématique, nous avons retenu les notions de culture, de représentation sociale et *d'atome d'une représentation sociale*. D'abord, parce que notre enquête porte essentiellement sur les représentations que se font les jeunes étudiants vivants en union libre du mariage ; ensuite parce que ces formes de connaissances (les représentations sociales) ne peuvent pas être comprises sans recours à l'histoire d'une société, à sa « praxis historique »[80] et à ses « matrices culturelles »[81], autrement dit sans recours aux instances de la culture, de l'imaginaire social et de l'idéologie qui participent chacune au fonctionnement d'une collectivité donnée à une époque donnée en créant, remodelant et composant ses savoirs, ses idées, ses normes et ses valeurs; enfin, parce que la notion *d'atome d'une représentation sociale* nous paraît utile pour mieux cerner la structure d'une représentation.

I.8.1 La culture

La notion de culture est ambiguë ; elle admet une pluralité de sens qui fonde de multiples usages. Cette ambiguïté provient de la nuance existant entre cette notion et le terme « civilisation », d'une part, et ceux d'« idéologie » et d'« imaginaire social », d'autre part. Avec l'arrivée de l'anthropologie qui a contribué à dépasser cette nuance en en faisant un concept global, la culture fut considérée comme un phénomène social total couvrant les valeurs, les normes, les connaissances, les savoir, les croyances, les visions, les représentations et les régulateurs des comportements qui unissent un

[80] Voir à titre d'exemple N. Gagnon qui utilise ce terme dans son analyse des représentations : GAGNON, N., *L'analyse des représentations*, Département de sociologie, Publication de l'Université Laval, 1974.
[81] Terme emprunté de P. Vergès et al, voir l'enquête effectuée par : GRIZE, J-B., VERGÈS, P., SILEM, A., *Salariés face aux nouvelles technologies: vers une approche socio-logique des représentations sociales*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1987.

ensemble social quelconque et le distingue d'un autre. Qui dit culture dit une énergie spirituelle, mentale et émotionnelle intériorisée par l'individu et partagée par les membres de son ensemble social et ayant pour effet d'assurer une certaine continuité relationnelle entre eux. C'est un stock social qui permet à l'individu de s'intégrer dans une société et qui intervient dans les interactions entre lui et son entourage, son environnement et l'espace où il vit.

Or, le terme de civilisation, apparu au milieu du 18ème siècle et devenu usuel presque aussitôt, évoque « l'affinement des attitudes, le développement de la politesse, l'adoucissement des mœurs : la civilisation est un processus tendant à rendre l'homme et la société plus policés, plus civilisés. Mais rapidement le sens du mot évolua et civilisation en vient à désigner également le mouvement collectif originel qui fit sortir l'humanité de la barbarie, puis – de l'action au résultat – la fit passer à l'état de société civilisée »[82]. C'est ainsi que la civilisation est l'ensemble des instruments collectifs créés et inventés par l'être humain dans le but d'atteindre le progrès visé pour l'humanité dans tous les domaines scientifiques et artistiques.

Le terme d'idéologie, par contre, forgé en 1796 par le philosophe D. de Tracy pour désigner la science des idées, prit un sens péjoratif et polémique dont s'empara K. Marx dans son combat politique. Avec ce dernier, l'idéologie a un sens négatif et désigne les idées fausses que les hommes se font de la réalité sociale. En lui donnant une dimension large, le terme couvre tous les espaces que l'on nomme « culture », il contient la loi, la politique, les idées, les représentations et atteint même le monde, les savoirs, la religion et l'art. Toujours selon K. Marx, l'adhésion aux idées fausses proviendrait de ce que les acteurs sociaux se laissent facilement aveugler par leurs intérêts, leurs sentiments ou leurs passions. D'ailleurs, on ne peut pas comprendre l'idéologie chez K. Marx sans la relier aux notions de masque, de camouflage et d'aliénation. Ainsi, les membres d'une classe sociale ont tendance à confondre leur

[82] BÉNÉTON, P., *Histoire de mots : culture et civilisation*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975, p.33.

intérêt de classe avec l'intérêt général[83]. K. Mannheim a clarifié « les différents usages sémantiques du mot idéologie en les regroupant en deux grands types de définition : dans son sens évaluatif, l'idéologie est assimilée à l'erreur, au mensonge politique; dans son sens général, le processus d'idéologisation est lié à toute forme d'engagement politique qui incline à ne voir le réel que d'un point de vue particulier, en fonction d'une seule perspective »[84]. C'est pour cela que toutes les classes ont une idéologie et que toute connaissance du monde social élaborée dans un contexte social est non pas une idée fausse, mais une idéologie, un point de vue étroit et limité sur le réel. De l'idéologie, L. Althusser[85] donne la définition suivante : « Une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, ou concepts selon le cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée ». L'idéologie, ajoute l'auteur, est « consubstantielle à la société », c'est un « phénomène universel »[86]. Pour J-C. Falardeau, l'idéologie « est de l'ordre du système de pensée, souvent de la doctrine. Toute idéologie est constituée par un ensemble de postulats et de propositions, érigés en un système plus ou moins élaboré, qui a pour raison d'être de définir et de guider un projet collectif d'existence: ainsi les idéologies d'un parti politique, d'un mouvement syndical, d'un plan de réforme social »[87]. Donc, c'est en tant que discours d'un groupe social particulier sur la société que l'idéologie se différencie de la culture. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que l'idéologie n'est pas nécessairement une force obscure et anonyme qui emporte les foules ; bien au contraire, elle relève très souvent d'une décision réfléchie, d'un comportement stratégique.

Le terme «imaginaire social » (loin de la conception philosophique de Platon et de Pascal, pour qui l'imagination et l'imaginaire sont sources d'erreur et de fausseté) renvoie, selon P. Ansart[88], à un ensemble organisé de perceptions et de représentations à partir duquel la société se reproduit, un imaginaire qui permet surtout au groupe de se

---

[83] MARX, K., ENGELS, F., *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1977.
[84] ÉTIENNE, J., BLOESS, F., NORECK, J-P., ROUX, J-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 1997, p.187.
[85] ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1969, p.238.
[86] ANSART, P., *Idéologie, conflits et pouvoirs*, Paris, P.U.F., 1977, p.11.
[87] FALARDEAU, J-C., *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1974, p.96.
[88] ANSART, P, *Idéologie, conflits et pouvoirs*, Paris, P.U.F., 1977, p.21.

reconnaître à travers lui. Il distribue les identités et les rôles et exprime les besoins collectifs et les buts souhaités. Avec C. Castoriadis, pour qui les significations de l'imaginaire social appellent un « monde » de significations, le mode selon lequel la société se réfère à son passé, à son présent, à son à-venir et aux autres sociétés, « spécifient chaque fois, dans leur mode d'être particulier, l'organisation du monde et du monde social référée aux significations imaginaires sociales instituées par la société considérée »[89]. L'imaginaire social est ainsi un repère symbolique, une des forces régulatrices de la vie sociale au travers desquelles une collectivité désigne son identité en élaborant une représentation de soi et en se distinguant des autres.

Pour revenir à la notion de culture, R. Linton la définit comme l'ensemble des modèles de comportements communs aux individus de l'ensemble social, hérités par l'apprentissage, une « totalité ou partie de l'hérédité sociale de l'humanité »[90]. Pour E.B. Tylor, c'est ce tout complexe « qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes acquises par l'homme, en tant que membre d'une société »[91]. À travers ces définitions et plusieurs autres, G. Rocher propose une définition selon laquelle la culture est « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte »[92]. Il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un héritage monolithique et rigide. Certaines dimensions de cet héritage laissent aux individus une part d'interprétation et d'adaptation importante, d'autres au contraire présentent nettement moins de souplesse.

---

[89] CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.495.

[90] LINTN, R., *Le fondement culturel de la personnalité*, (trad. française A. Lyotard), Paris, Éditions Dunod, 1965, p.3.

[91] TYLOR, E.B., *Primitive culture*, New York, Brentano's, 1924.

[92] ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale*, tome 1: L'action sociale, Paris, Seuil, 1968, p.111.

I.8.2. La représentation sociale

Le concept de représentation sociale -ou de représentation collective- apparaît en sociologie avec É. Durkheim, qui utilisa le premier le terme de « représentations collectives » pour désigner des représentations qui ne dérivent pas des individus pris isolément mais de leur concours et qui, extérieures aux consciences individuelles, sont l'un des aspects par lesquels s'affirme la primauté du social sur l'individuel[93].

Si l'on peut trouver chez É. Durkheim l'origine du concept, en revanche c'est en psychologie sociale que sa théorie va se développer (S. Moscovici, 1961).

En effet, il a fallu attendre soixante ans pour que le concept durkheimien de représentation collective devienne le point de départ d'une recherche sur les représentations sociales avec l'ouvrage de S. Moscovici : *La psychanalyse, son image et son public* (1961). Cet ouvrage reste, à nos jours, la seule tentative systématique et globale faite sur le concept de représentation, dégageant les mécanismes psychologiques et sociaux de sa production, ses opérations et ses fonctions, comme le rappelle C. Herzlich[94]. Pour S. Moscovici, les représentations sociales sont des « systèmes cognitifs qui ont une logique et un langage particulier »[95] ; elles permettent aux individus « de s'orienter dans l'environnement social, matériel et de le dominer »[96]. En identifiant trois dimensions qui permettent de connaître le contenu et la cohérence des représentations sociales : l'information ; l'attitude et le champ de représentation, il les décrit comme un « corpus organisé de connaissance et une des activités psychiques grâce auxquelles les hommes rendent la réalité physique et sociale intelligible, s'insèrent dans un groupe ou un rapport quotidien d'échanges, libèrent les pouvoirs de

---

[93] DURKHEIM, É., « Représentations individuelles et représentations collectives », Revue de Métaphysique et de Morale, mai 1898, dans, *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1967.
[94] HERZLICH, C., « La représentation sociale », dans, *Introduction à la psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Montrouge, Larousse, 1972, p.303-323.
[95] MOSCOVICI, S., Préface in C. Herzlich, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969.
[96] MOSCOVICI, S., Préface in C. Herzlich, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969.

leur imagination »[97]. Pour cette raison, nous considérons S. Moscovici comme un pionnier dans le domaine des représentations sociales ; en défrichant le terrain, il a ouvert la voie à des travaux nombreux et intéressants qui se sont inscrits dans cette ligne de préoccupation.

L'ensemble des lectures que nous avons faites à propos du concept de représentation n'a pas permis d'aboutir à une définition qui fasse consensus ; autrefois employé surtout par les sociologues, est repris et défini dans une perspective psychologiquo-sociale, tant que les connaissances se développent, les recherches se multiplient et partout se dessinent des optiques différentes et se délimitent des champs spécifiques. De plus, ce concept, comme ceux d'idéologie ou de l'utopie, suppose des processus d'élaboration du réel par les groupes, qu'ils expriment en même temps qu'ils infléchissent les rapports sociaux.

Cependant, malgré ces ambivalences, les représentations sociales se distinguent des autres productions sociales qui lui sont apparentées. Alors que l'idéologie, comme nous avons mentionné, est une instance ou un fonctionnement créant, remodelant, composant les idées et servant à offrir un système global de buts et d'interprétations et à justifier les visées d'un groupement humain, les représentations sociales sont des « systèmes socio-cognitifs »[98] contribueront plutôt aux processus d'orientation des conduites et des communications sociales[99].

Nous permettons de dire alors, que la représentation est une vision fonctionnelle du monde, qu'elle restructure la réalité « pour permettre une intégration à la fois des caractéristiques objectives de l'objet, des expériences antérieures du sujet, et de son système d'attitudes et de normes »[100]. Elle désigne le fait que les propos tenus par un

[97] MOSCOVICI, S., *La psychanalyse, son image et son public, étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1961, p.27.
[98] ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994.
[99] MOSCOVICI, S., *La psychanalyse, son image et son publique, étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1961, p.307.
[100] ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.13.

individu, même s'ils sont le fruit d'un raisonnement singulier, sont socialement déterminés et sont porteurs d'une dimension collective.

Parmi les différentes définitions de la représentation, nous retenons celle de D. Jodelet ; pour elle, le concept de représentation sociale désigne :

> « une forme de connaissances spécifiques, le savoir de sens commun dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement il désigne une forme de pensée sociale. Les représentations sociales sont des modalités de pensées pratiques orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal. En tant que telles, elles présentent des caractères spécifiques aux plans de l'organisation des contenus des opérations mentales et de la logique. Le marquage social des contenus ou des processus de représentation est à référer aux conditions et aux contextes dans lesquels elles circulent, aux fonctions qu'elles servent dans l'interaction avec le monde et les autres »[101].

C. Herzlich, elle, définit la représentation sociale une « élaboration psychologique complexe où s'intègrent, en une image signifiante, l'expérience de chacun, les valeurs et les informations circulant dans la société »[102]. Enfin, pour J-C. Abric la représentation sociale « est déterminée à la fois par le sujet lui-même (son histoire, son vécu), par le système social et idéologique dans lequel il est inséré, et par la nature des liens que le sujet entretient avec ce système social »[103].

---

[101] JODELET, D., « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.361-362.
[102] HERZLICH, C., *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969, p.23.
[103] ABRIC, J-C., « L'étude expérimentale des représentations sociales », dans, Les représentations sociales, (sous la direction D. Jodelet), Paris, P.U.F., 1989, p.188.

Les caractéristiques :

Partant du fait de représentation, D. Jodelet, résume en cinq caractères fondamentaux qui se dégagent de l'analyse, non sans faire halte sur une caractéristique d'importance : la représentation comporte toujours un caractère imageant de même que la propriété de rendre interchangeables le sensible et l'idée, le percept et le concept ; elle a un caractère symbolique et signifiant ; elle a un caractère constructif ; elle a un caractère autonome et créatif[104]. L'aspect imageant de la représentation et le plus important de ces caractéristiques est indissociable de son aspect signifiant : la structure de chaque représentation, dit S. Moscovici, « apparaît dédoublée, elle a deux faces aussi peu dissociables que le recto et le verso d'une feuille de papier : la face figurative et la face symbolique. [S. Moscovisi poursuit] que : Représentation = figure/sens, entendant par là qu'elle fait correspondre à toute figure un sens et à tout sens une figure »[105].

Nous retrouvons aussi dans la plupart des définitions psychosociologiques des représentations sociales trois autres aspects caractéristiques : la communication, tant qu'elles offrent aux individus « un code pour leurs échanges et un code pour nommer et classer de manière univoque les parties de leur monde, de leur histoire individuelle ou collective »[106] ; la reconstruction du réel puisqu'il n'y a de réalité sociale que dans l'interaction individu/groupes à propos d'objets sociaux et de plus, qu'il n'y a pas « de coupure entre l'univers extérieur et l'univers intérieur de l'individu »[107] ; et la maîtrise de l'environnement, surtout qu'elles permettent à chacun de se situer dans son entourage spatial ou social[108].

---

[104] JODELET, D., « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.363-364.
[105] JODELET, D., « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.363.
[106] MOSCOVICI, S., Préface in C. Herzlich, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969, p.11.
[107] MOSCOVICI, S., Préface in C. Herzlich, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969, p.9.
[108] Cet aspect correspond à l'une des utilités sociales de la notion des représentations sociale, point cité surtout dans les travaux de J-C. Abric en réponse à sa question suivante : « Comment les individus et les groupes s'approprient-ils le monde et quels sont les mécanismes psychologiques et sociaux qui régissent leurs relations et leurs réactions à l'environnement ? », ABRIC, J-C., *Coopération, compétition et représentations sociales*, Suisse, Delval, 1987, p.218.

Les fonctions :

Face au manque d'informations (l'information sur les objets au sens large est parfois limitée), à la pression à l'inférence (devant l'écart ou le manque de renseignement, il faut inférer, généraliser à partir d'une connaissance très étroite) et à la focalisation (le degré d'implication par rapport à l'objet varie, d'où on privilégie certains aspects de la réalité en fonction de leurs intérêts et de leur situation sociale)[109], les représentations sociales, pour ainsi dire, servent aux individus et aux groupes sociaux à expliquer, à comprendre et à savoir des faits concrets sur le réel. En utilisant les mots de J-C. Abric, c'est la fonction de savoir : elles permettent de comprendre et d'expliquer la réalité[110].

Toujours selon J-C. Abric (avec d'autres manuels qui présentent les mêmes idées tels que celui de C. Guimelli, 1994), en plus de la fonction de savoir, nous mentionnons la fonction identitaire, dans le sens où les représentations sociales définissent l'identité et permettent la sauvegarde de la spécificité des groupes sociaux en terme de cohésion groupale ; la fonction d'orientation, puisqu'elles guident et orientent les comportements et les pratiques sociales ; la fonction justificatrice, tant qu'elles permettent a posteriori de justifier les prises de position et les comportements ; et la fonction de préparation à l'action, ceci parce qu'elles sont organisées et constituées de connaissances qui prescrivent à l'individu des conduites d'un certain type, socialement normées[111].

Les processus d'objectivation et d'ancrage :

Diverses études des phénomènes représentatifs abordent la double question qui est à la base de la théorie : de quelle façon le social transforme-t-il une connaissance en représentation et comment, en retour cette représentation transforme-t-elle le social ?

---

109 Idée prise de « l'aide mémoire » sur les représentations sociales de S. Langlois utilisée dans son cours de *sociologie de la consommation et des modes de vie.*

110 ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.15.

111 GUIMELLI, C., *Structures et transformations des représentations sociales. Textes de base en sciences sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1994.

Deux processus interviennent dans l'élaboration de cette représentation, l'objectivation et l'ancrage qui montre l'interdépendance entre le psychologique et le social. Selon D. Jodelet, l'objectivation est une opération imageante et structurante ; dans ce processus, l'intervention du social se traduit dans l'agencement et la forme des connaissances relatives à l'objet d'une représentation. Dit autrement, l'objectivation « rend concret ce qui est abstrait, change le relationnel du savoir scientifique en image d'une chose »[112]. C'est un processus qui permet de passer des concepts, des idées aux images concrètes. Quant à l'ancrage, il concerne l'enracinement social de la représentation et de son objet, l'intervention du social se traduisant dans la signification et l'utilité qui leur sont conférées[113]. Ainsi, il « permet d'incorporer quelque chose qui ne nous est pas familier et qui nous crée des problèmes dans le réseau de catégories qui nous sont propres et nous permet de le confronter avec ce que nous considérons un composant, ou membre, typique d'une catégorie familière »[114]. C'est un processus qui familiarise l'étranger et l'inconnu. Ces deux processus ne fonctionnent pas isolément ; le processus d'ancrage est « situé dans une relation dialectique avec l'objectivation, (il) articule les trois fonctions de base de la représentation : fonction cognitive d'intégration de la nouveauté, fonction d'interprétation de la réalité, fonction d'orientation des conduites et des rapports sociaux »[115].

Les représentations sociales, forme de pensée sociale et guide pour les pratiques :

Les représentations sociales nous aident à penser la réalité. L'accent est mis sur l'organisation, la genèse et le fonctionnement de représentations conçues comme des systèmes socio-cognitifs agissant sur la vie sociale des individus.

---

112 DOISE, W., « Attitudes et représentations sociales », dans, *Les représentations sociales*, (sous la direction D. Jodelet), Paris, P.U.F., 1989, p.224.

113 JODELET, D., « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.367-371.

114 DOISE, W., « Les représentations sociales : définition d'un concept », dans, *L'étude des représentations sociales*, (sous la direction W. Doise, A. Palmonari), Paris, Delachaux et Niestle, 1986, p.22.

115 JODELET, D., « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.372.

Dans un contexte social et culturel donné et face aux évènements médiatiques, économiques, politiques, …des processus de pensée et de construction collective se développent entre les acteurs sociaux et, dans les frontières incertaines des différentes catégories sociales auxquelles ils appartiennent, des idées sur un objet social quelconque combinant croyances, valeurs, attitudes et informations se forment. Caractérisées par leur écart ou leur décalage à la « vérité », aux définitions « objectives » de l'objet concerné, elles ne doivent pas être évaluées comme des erreurs liées à des effets d'ignorance uniquement ; au contraire, il faut chercher aussi à en comprendre le « sens » et à clarifier leurs relations avec les comportements et les pratiques relatives à l'objet, surtout que les représentations sociales prennent une place privilégiée dans la conduite individuelle et que, dans cette perspective, elles sont prises en tant qu'éléments du système de régulation de la conduite.

Pour ce qui est relation entre représentations sociales et conduites, et comme l'a bien montré J-C. Abric, « la conception radicale » selon laquelle ce sont exclusivement les pratiques qui déterminent les représentations (suivant la position de la sociologie marxiste, directement inspirée de la philosophie matérialiste : tant les idéologies que leurs correspondants institutionnels sont directement issus et déterminés par le mode de production qui régit une société donnée ; elle privilégie, de manière quasi exclusive, le rôle des pratiques comme constituant de l'idéologie ou des représentations sociales) néglige d'autres agents qui peuvent aussi être déterminants.

Nous mentionnons particulièrement parmi ces agents les facteurs culturels attachés à l'histoire d'une société et à sa mémoire collective et les facteurs liés au système de normes et de valeurs[116]. En d'autres mots et, revenant à la notion de *l'atome d'une représentation sociale* que nous allons traiter au point suivant, les éléments qui constituent son neutron, son proton et son nuage (qui gravite autour du noyau : neutron et proton) résultent dans une large mesure de la dimension socioculturelle, ils sont fortement marqués par leur inscription dans un processus temporel et historique et ne

[116] ABRIC, J-C., « Pratiques sociales, représentations sociales », dans, *Pratique sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.220.

peuvent pas être indépendants des normes et des valeurs auxquelles chaque acteur social se réfère.

Sachant aussi que toute conduite en tant qu'acte intentionnel a un sens et résulte d'un choix ; par là, elle émane de la représentation sociale que l'acteur social se fait de son objet. Ainsi dit, les représentations sociales peuvent déterminer les pratiques, comme elles peuvent être déterminées par les pratiques.

Sans tendre en dernière instance à une autorité absolue ou à un facteur unique déterminant, nous référons ici à la remarque de M. Autes, selon laquelle les représentations et les pratiques s'engendrent mutuellement :

> « On ne peut pas dissocier la représentation, le discours et la pratique. Ils forment un tout. Il serait tout à fait vain de chercher si c'est la pratique qui produit la représentation ou l'inverse. C'est un système. La représentation accompagne la stratégie, tantôt elle la précède et elle l'informe, elle la met en forme; tantôt elle la justifie et la rationalise: elle la rend légitime »[117].

Composantes :

Une représentation est un ensemble d'idées, d'images, d'informations, d'opinions, d'attitudes, de valeurs, « de concepts, d'énoncés et d'explication »[118]. C'est aussi un ensemble d'éléments fonctionnels articulés entre eux.

Cette « forme de connaissance, socialement élaborée et partagée » est une organisation signifiante fédérée par un système cognitif ; elle est composée d'un noyau central et d'éléments périphériques qui fonctionnent comme « une entité où chaque

---

117 AUTES, M., « La pauvreté, une approche plurielle », note citée par J-C. Abric, « Pratiques sociales, représentations sociales », dans, *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.230.
118 MOSCOVICI, S., « On social representation », in, *Social Cognition. Perspectives on every day understanding*, J-P. Forgas, Londres, Academic Press, 1981, p.181-209.

partie a un rôle spécifique mais complémentaire de l'autre »[119]. Leur organisation et leur fonctionnement sont régis par un « système central » et un « système périphérique »[120].

Ainsi composée, ce double système permet de saisir deux caractéristiques essentielles des représentations sociales ; la première est la stabilité et la mobilité, la rigidité et la souplesse des représentations sociales ; la deuxième qui pourrait apparaître comme contradictoire, c'est que ces représentations sociales sont à la fois consensuelles mais aussi marquées par des différences. Dit autrement, l'homogénéité d'une population n'est pas définie par le consensus entre ses membres, mais bien par le fait que leur représentation s'organise autour du même système central et que les différences observées sont liées au système périphérique.

Le système central, comme le note J-C. Abric, contient les éléments centraux par lesquels se crée la signification des autres éléments non centraux (périphériques), voire les plus marginaux, constitutifs de la représentation en les organisant. Il permet de définir l'objet de la représentation et, « même si l'objet de la représentation a une définition « objective », il n'y a aucune raison pour que la représentation sociale reflète fidèlement cette définition objective »[121].

I.8.3. L'atome d'une représentation sociale

Suivant cette piste, nous considèrerons quant à nous[122] que toute représentation d'un objet, véhiculée par une collectivité dans un contexte culturel donné a une structure similaire à celle d'un atome[123]. Cet atome est composé d'un noyau et d'un

---

119 ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.27.
120 ABRIC, J-C., *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.28.
121 FLAMENT, C., « Structure, dynamique et transformation des représentations sociales », dans, *Pratiques sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.46.
122 En référence à notre recherche aux études universitaires canadiennes en sociologie : ROUISSI, M., *Pour une sociologie de l'électeur : essai sur l'électeur tunisien, le cas des étudiants tunisiens au Québec*, (sous la direction G. Gagné), Université Laval, 2002.
123 S. Moscovici utilise le terme suivant : schéma figuratif.

nuage gravitant autour de ce noyau. Pour traduire les concepts proposés par J-C. Abric dans le schème théorique que nous proposons, nous disons que le noyau de l'atome d'une représentation sociale est le « système central » et que le nuage est le « système périphérique ».

Toujours selon J-C. Abric, le premier système est lié aux conditions historiques, sociologiques et idéologiques, il est directement associé aux valeurs et aux normes. Ce système définit l'homogénéité d'un groupe à travers des comportements individualisés qui peuvent apparaître comme contradictoires. Il permet la stabilité et la cohérence de la représentation. Son évolution -sauf circonstances exceptionnelles- est très lente et relativement indépendante du contexte immédiat dans lequel le sujet utilise ou verbalise ses représentations. Le deuxième système est associé aux caractéristiques individuelles, il permet l'intégration des expériences quotidiennes et des histoires individuelles. Il supporte une certaine hétérogénéité de contenu et de comportement et constitue un élément essentiel dans le repérage des transformations en cours ; c'est un indicateur très fort des modifications futures de la représentation. Ce système est fondamental puisque associé au système central.

En remarquant le fait qu'une représentation sociale puisse porter sur un objet qui a une définition « objective » (c'est le cas du mariage, du vote présidentiel, de la psychanalyse ou du sociologue[124] par exemple), nous pouvons observer une convergence ou une divergence -provenant de la connaissance ou de l'ignorance des sujets relativement à la définition objective- entre la représentation sociale et cette définition « objective ». Sur cette base, nous ajoutons au système central proposé par J-C. Abric le fait que ce système (le noyau central) soit divisible en deux parties[125], pour contenir ainsi la définition « objective » [que nous appellerons neutron] et le(s) autre(s)

[124] Nous avons étudié, dans le cadre d'une recherche de fin d'étude universitaire tunisien en sociologie, la représentation sociale du sociologue chez des jeunes universitaires tunisiens étudiant à l'université Tunis I, faculté des sciences humaines et sociales. ROUISSI, M., *Les représentations sociales du Sociologue chez les jeunes tunisiens*, Article présenté au Mini-Colloque de Sociologie, Organisé par le Département de Sociologie-Université Laval et l'A.C.C.É.S., mars 2001.

[125] Division déduite à partir de l'exemple d'un atome d'une molécule chimique constitué par le nuage électronique chargé négativement et par le noyau qui est divisé en deux corpuscules : un proton chargé positivement et un neutron électriquement neutre.

élément(s) central(aux) [proton]. Pour résumer, nous considérons que la représentation sociale est un atome formé par un noyau, c'est le système central de J-C. Abric, composé à son tour par des éléments centraux et par les éléments appartenant à une définition « objective », le cas échéant ; et par un nuage qui gravite autour de ce noyau, c'est le système périphérique.

I.9. Les objectifs de la recherche

On aura sans doute compris, à la lecture de ce qui précède, que notre objectif est de réaliser une description détaillé des variations représentationnelles en fonction des pratiques sociales des jeunes tunisiens engendrées par les changements qui ont touché la Tunisie post-indépendante. Cet objectif repose sur la nécessité de comprendre l'évolution de l'atome de la représentation sociale suite aux transformations socioculturelles. Il s'agit de montrer, à partir d'une étude portant sur des nouvelles pratiques sociales, comment ces facteurs ont influencé la transformation et le fonctionnement de la représentation sociale du mariage et dans quel sens cette transformation se dirige-t-elle.

Nous tentons alors de mieux définir le phénomène de l'union libre par rapport à son contexte en dévoilant l'origine de la conception islamiquo-juridique du mariage et de suivre son évolution tout au long de l'histoire post-indépendance de la Tunisie. Puis, nous essayons de repérer l'atome de la représentation sociale du mariage chez les jeunes tunisiens vivant ou fréquentant des institutions scolaires dans la capitale et d'expliquer la présence de tel phénomène dans cette société musulmane.

CHAPITRE II

MARIAGE, FAMILLE ET UNION LIBRE

II.1. Le mariage et la famille : des véritables bouleversements

Les deux derniers siècles de la vie humaine ont été le témoin de transformations technologiques, démographiques, économiques, politiques et culturelles surprenantes. Amorcée dès le milieu du dix-huitième siècle[126], la modernité occidentale aura presque complété son tour de planète, entraînant avec elle des importantes évolutions sociales dont il est encore bien difficile d'évaluer définitivement la signification et la portée. Sans donner à la modernité occidentale plus d'importance qu'elle n'en a, nous ne pouvons pas nous empêcher d'être émerveillé par la métamorphose des événements qui encadrent la vie humaine, notamment le mariage.

Le mariage, cette principale porte d'entrée à la vie adulte et familiale, est un des plus importants cadres sociaux par lesquels l'être humain fonde la cellule de base de la vie sociale : la famille. Cette dernière constitue à la fois l'une des plus constantes formes d'organisation sociale et l'un des essentiels éléments du développement social.

---

[126] Les sociologues ne discutent pas du lieu de l'apparition de la modernité mais plutôt du moment où elle s'est produite : bien qu'il y en ait ceux qui penchent pour le XVIIème ou même le XVIème siècle, ça n'empêche pas de dire que l'avènement de la modernité est fortement lié à la philosophie des Lumières et aux premiers balbutiements de l'industrialisation du XVIIIème siècle.

Selon P. Bureau, juriste et sociologue français, elle n'est pas une cellule quelconque, encore moins une cellule économique ; c'est le creuset fondamental qui forme l'être humain dans sa totalité avant qu'il ne participe à la cité. Et au dire de A. Bouhdiba, sociologue tunisien, c'est la citadelle vers laquelle tout converge, lieu de production et de consommation, milieu de reproduction et de socialisation essentiel et fondamental.

Dans les sociétés dites traditionnelles, le mariage se présente comme un acte d'ordre économique, politique et culturel ; les lois qui régissent ce domaine sont dirigées par les lignages et les groupes familiaux. Dans les sociétés dites modernes, la formation du couple et le choix du partenaire sont devenus une affaire plutôt d'ordre privé[127]. Or, si à travers l'histoire humaine l'organisation familiale a subi d'importants bouleversements et de grandes transformations[128] et que par « famille » nous désignons en général -selon la définition la plus courante de la famille indivise[129]- la coopération d'adultes des deux sexes, de leurs descendants (les enfants qu'ils ont engendrés ou adoptés) et de leurs ascendants (les parents), qu'entendons-nous exactement par « mariage » ?

Le mariage est considéré parmi les plus importants « nobles » rapports contractuels que l'histoire humaine a connus. Prescris par la religion divine ou inventé par l'être humain lui même -tout dépend des croyances-, il lui sert à organiser trois des plus grands sujets de sa vie sociale : la question de ses instincts sexuels, la question de la procréation et de la succession, enfin la question du patrimoine et d'héritage. Bien qu'il prenne selon les cultures des différentes formes, le mariage est considéré par excellence comme une organisation sociale universelle[130].

---

[127] BOUDON, R., BESNARD, P., CHERKAOUI, M., LÉCUYER, B.P., « Mariage », dans, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.138.

[128] Les études contemporaines affirment « que le mariage crée une nouvelle famille, alors que, dans le passé, la famille précédait et survivait au mariage » : MICHEL, A, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986, p.156.

[129] MURDOCK, G. P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972 ; MENDRAS, H, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989.

[130] HARRIS, C. C., *The family*, Londres, George Allen et Unwin, 1970.

Il est défini, selon le dictionnaire *Le Petit Robert*, comme une « union légitime de deux personnes dans les conditions prévues par la loi »[131]. Même s'il n'est pas précisé dans cette définition le sexe des personnes, il est clair qu'il s'agit de deux êtres humains de sexe opposé (homme et femme) puisque la quasi-totalité des lois actuelles dans les différentes sociétés humaines (jusqu'à l'écriture de ces lignes) ne considèrent pas encore l'union entre deux personnes de même sexe comme mariage. Cette remarque devient pertinente du moment où nous rappelons que le débat sur la modification des lois conjugales et maritales couvrant la définition même du mariage a fait surface récemment dans quelques sociétés occidentales pour permettre ainsi aux homosexuels non pas uniquement de s'unir civiquement, mais aussi de « se marier »[132].

Au-delà de cette nuance rapportée au sexe des personnes invoquées dans les définitions du mariage, cette union légitime, de même que l'institution familiale, ont été touchés par des véritables transformations : que ce soit dans les études arabo-musulmanes orientales ou dans les recherches occidentales, les chercheurs confirment que le mariage et la famille, ne sont pas à l'écart des différents bouleversements économiques, politiques, démographique et technologiques qu'ont connus les sociétés.

Du côté de la sociologie occidentale, nous citons à titre d'exemple les études de Morgan, Durkheim, de Parsons et d'autres qui considèrent d'une façon générale la famille, et par la suite le mariage, comme un phénomène social total qui comporte de nombreuses dimensions importantes. Pour ne pas s'attarder sur toutes les études, nous retiendrons celle de C. Lévi-Strauss, celle de G. Tillion, et celle de T. Parsons[133]. Puis, nous mettons l'accent sur les études contemporaines de la sociologie arabe.

---

[131] *Le Petit Robert*, Paris, 2004, p.1538.

[132] Au Canada, précisément au Québec, le gouvernement se pense actuellement obligé de proposer une nouvelle définition du mariage pour permettre à deux personnes de même sexe de jouir de tous les droits réservés aux couples de sexe opposés. Voir l'article du journal *Le soleil*, du 02 février 2005 : «Le premier grand débat du XXIe siècle ».

[133] Qui dit mariage, dit famille. Le lien est tellement fort entre ces deux phénomènes sociaux que ce n'est pas du l'hasard que la sociologue Andrée Michel consacre tout un ouvrage pour ces deux thèmes : *Sociologie de la famille et du mariage*. Selon Andrée Michelle, les thèses de C. Lévi-Strauss, de G. Tillion, et de T. Parsons « peuvent être classées dans le domaines des grandes théories » contemporaines. Voir la page 47 de son livre : *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986.

Pour C. Lévi-Strauss, si la famille est un résultat de l'organisation sociale, le mariage, lui, est un des multiples aspects de l'échange entre groupes humains. Dans son livre *Les structures élémentaires de la parenté*, il a montré que dans les sociétés dites primitives ou « simples », le mariage est basé sur une opération d'échange, de coopération et d'alliance qui dépasse les individus -et par la suite la seule fonction biologique- et qui permet de tisser des relations économiques, politiques et culturelles diverses et variées. Il s'agit d'un acte d'ordre politique, économique et culturel où les décisions sont attachées aux lignages familiaux qui contrôlent ainsi directement le processus de leur reproduction[134]. Dans ce type sociétal, ces lignages familiaux essayent d'une façon continue d'élargir leur cercle d'échange à travers le mariage externe : exogamie[135]. À cet égard, Henri Mendras en examinant la fonction du mariage, il la considère comme unificatrice et stratégique au sens qu'elle permet à deux lignages de nouer des relations d'alliance, de se lier et de communiquer. L'alliance peut être envisagée comme une stratégie politique. Plus encore, pour lui, dans le cadre du mariage la femme est un objet d'échange, au même titre que la monnaie dans le cadre des rapports économiques : tous les deux ils servent à entretenir et à sauvegarder respectivement les rapports sociaux et économiques[136].

Pour G. Tillion, les structures de parenté de chaque type de société se rattachent à des conditions sociales, économiques et démographiques. Si, pour elle, les sociétés exogames correspondent plus aux populations de très faible densité et qui sont éloignées les unes des autres, les sociétés endogames représentent les populations prolifiques que l'on trouve autour du Bassin méditerranéen. Opposant ainsi les structures élémentaires ou dite « primaires » aux structures endogamiques qualifiées de « secondaires », G. Tillion fait remarquer que les sociétés de deuxième type sont caractérisées par une « mentalité populationniste ». Ces dernières structures secondaires sont apparues suite à des énormes changements économiques résultant

[134] LÉVI-STRAUSS, C, *les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
[135] Rappelons qu'il existe plusieurs formes de mariage à travers l'histoire humaine : Monogamie, polyandrie, polygamie, endogamie, exogamie, homogamie, hypogamie, hypergamie…
[136] MENDRAS, H, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989.

d'une série relativement simultanée d'inventions technologiques humaines[137]. Par conséquent, l'humanité se passer des alliances impliquant l'exogamie et pratiquer l'endogamie afin de conserver les biens et par la suite les accroître. « Les zones où sont pratiquées les religions catholiques et musulmanes sont les plus influencées par (la) mentalité populationniste et leur attitude endogame se révèle également dans l'appareil de restrictions et d'exigence qui entoure la conclusion de mariages mixtes »[138].

Dans l'approche de T. Parsons[139] -même si la question du mariage n'est pas traitée en tant que telle- la famille, qui représente le résultat direct du mariage, est considérée comme une forme de socialisation privilégiée, un sous-système interdépendant qui entretient de multiples liens avec le système social dans son entier. Sa théorie[140] -qui comprend trois essentiels aspects : les fonctions de la famille, la structure de la famille, enfin les rôles masculins et féminins- met l'accent essentiellement sur la nucléarisation de la famille étendue ou large. Le sociologue américain explique que le développement de la société industrielle suppose la généralisation du modèle de la famille nucléaire ou conjugale -relativement isolée de la parenté large- caractérisée par le logement séparé et la rupture des liens entre un couple marié et leurs parents. La croissance de ce type familial répondrait ainsi aux exigences de mobilité géographique et professionnelle que requièrent les sociétés industrielles. En résumé, la famille étendue et la « société industrielle constituent pour Parsons deux systèmes de valeurs fondamentalement opposés, pour ne pas dire antagonistes »[141].

Si nous jetons maintenant un œil sur la sociologie arabo-orientale et maghrébine, et à l'image des sociétés arabes, le mariage et la famille sont affectés par des mutations profondes. Rappelons encore l'hypothèse parsonienne selon laquelle avec le processus d'industrialisation (loi à prétention universelle), les formes de famille

---

[137] TILLION, G, *le Harem et les coussins*, Paris, Le Seuil, 1966 ; « Les femmes dans l'étau des structures », dans, *Santé su monde*, septembre-octobre 1969.
[138] MICHEL, A, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986, p.69.
[139] PARSONS, Talcott, BALES, Robert, *Family, socialization and interaction Process*, New York, Free Press of Glencoe, 1955.
[140] PARSONS, Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, (trad. française F. Bourricaud), Paris, Plon, 1955.
[141] MICHEL, A, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986, p.83.

étendue tendraient à disparaître pour laisser partout la place à la famille nucléaire. Cette hypothèse a été reprise pour l'étude des sociétés du monde arabe, mais aussi elle a été largement invalidée par de nombreux chercheurs qui, sur la base de données précises ont montré que le maintien des relations familiales n'est pas incompatible avec la nucléarité des familles, que la famille nucléaire a toujours bel et bien existé et que, aujourd'hui, tout en s'industrialisant et s'urbanisant nombre de sociétés arabes ont préservé leur type traditionnel d'organisation familiale tandis que ça et là apparaissent de nouvelles formes de familles larges[142].

Commençons tout d'abord par Moustafa Al-khachab, pour qui le mariage est une organisation sociale d'une grande importance qui a un rôle très sensible : il s'agit d'un lien légitime entre deux sexes fortement lié aux lois, aux coutumes et aux traditions qui rassemblent une société donnée. Le rôle de ce lien est considéré comme délicat, voire même dangereux pour l'individu puisque ce dernier devient sujet de sanction s'il transgresse les règles sociales[143]. En se référant à l'observation au niveau de la morphologie sociale arabe et aux statistiques des recensements et des enquêtes de population, il est vrai que la famille nucléaire, essentiellement en milieu urbain est dominante aujourd'hui dans le monde arabe ; ce qui n'exclut pas l'existence encore importante des familles larges et l'apparition de familles complexes, composées de plusieurs noyaux. Mais alors que dans le schéma traditionnel de la famille large, les agents sociaux susceptibles d'intervenir dans telle ou telle circonstance et les modèles des rapports sociaux étaient imposés en fonction de positions dans le système de parenté, on observe aujourd'hui plus de liberté dans les relations, des choix électifs au sein de la parenté et le relâchement graduelle des règles et des coutumes du mariage traditionnel.

De son côté, Sana Al-Khouli considère le mariage comme une action sociale caractérisée par une certaine stabilité qui obéit à des normes sociales vigoureuses. C'est

[142] BEN SALEM, Lilia, « La famille tunisienne : questions et hypothèses », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, D. Mahfoudh-Draoui, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.13-27.
[143] AL-KHACHAB, M, Dirassate fi al-igtimaa al-aaili, (livre en arabe : Études sur la sociologie familiale), Bayroute-Liban, Dar annahdha al-arabia, 1981.

le moyen par excellence qui sert à organiser surtout les questions sexuelles de la vie en groupe[144]. Or la signification de cette organisation sociale, avance la sociologue égyptienne, s'est profondément transformée : de nos jours, la relation maritale n'existe que pour, et qu'au service de l'individu. Elle n'est plus uniquement définie comme avant par la religion et le groupe social auquel le couple appartient, mais plutôt aussi par le conjoint même.

Dans le même contexte des transformations des sociétés arabo-musulmanes, Zouhayer Hatab, a souligné aussi les changements qui ont touché l'organisation du mariage et l'institution familiale arabe, tels que le recul remarquable de l'âge au premier mariage, la régression des mariages polygames, la tendance actuelle des jeunes vers des unions d'affinités, la diminution de l'intervention des parents et des proches par rapport au choix du conjoint de leurs enfants, l'extension croissante de la famille nucléaire, etc. À partir de ces faits, il conclut que le mariage n'est plus réduit à sa fonction procréatrice/éducatrice et que son image tend vers l'individualisation : il s'agit d'un passage du mariage de convenance au mariage d'affinité, où la privatisation est manifeste[145].

Résumons-nous. En outre le fait que les sociologues contemporains n'ont cessé d'attirer l'attention sur l'émergence et la convergence sans précédent de mutations profondes dans le phénomène du mariage et dans les comportements familiaux, que ce soit dans les études orientales -précisément arabe- ou occidentales contemporaines, nous notons trois idées vers lesquelles les spécialistes contemporains convergent.

La première, est que la famille contemporaine, à la différence de celle des sociétés traditionnelles, aurait perdu ou partagé avec d'autres institutions la plupart de ses fonctions sociales : « la fonction de production économique passerait des familles aux usines, aux bureaux. Dans le même temps, les diverses fonctions de protection

---

[144] AL-KHOULI, S, *Azzawage wa al-alakate al-ousariya*, (livre en arabe : Le mariage et les rapports familiaux), Alexandrie-Égypte, Dar al-marifa al-jamia, 1982.

[145] HATAB, Z, *Tataouer bouna al-oussra al-arabia*, (livre en arabe : Le développement des structures de la famille arabe), Bayroute-Liban, Maâhad annama al-arabi, 1980.

sociale assumées par les lignages et les familles seraient prises en charge par l'État et ses dérivés […] Enfin, l'éducation des enfants »[146] serait partagée en deux : la famille conserverait l'éducation primaire alors que l'éducation secondaire reviendrait aux écoles, aux entreprises.

La deuxième est que le mariage est étroitement circonscrit par les coutumes sociales. Il est indissolublement lié à l'ordre social, économique et politique, par voie d'influence réciproque[147] et qu'il reste par excellence la forme d'associations légitime entre individus dans une société donnée qui participe fortement à l'édification des valeurs qui donnent sens au monde dans lequel vivent les acteurs sociaux. Il s'agit d' « une expérience cruciale, en tant qu'instrument de la constitution du *nomos* [, d'un ordre au sein d'une] société »[148].

La troisième est que la notion du couple qui a pris la place du terme « ménage » était traditionnellement dissimulée voire même inexistante; elle est apparue au contact des droits modernes et sous l'influence des changements socio-économiques selon le fameux schéma : scolarisation, émancipation de la femme, industrialisation, urbanisation et étiolement des diverses fonctions de la famille, ce qui a pour conséquences l'éclatement de la famille « classique » : émancipation du couple par rapport à la famille étendue[149]. Ce n'est qu'alors que l'idée de l'union libre au sens moderne pourra apparaître, mais ce sera dans l'ombre du mariage ou soit, plus rarement, comme contestation de l'institution matrimoniale[150].

---

[146] KELLERHALS, J.F., STEINAUER-CRESSON, G., VONÈCHE, L., WIRTH, G., *Mariages au quotidien. Inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*, Lausanne, Éditions Favre, 1982, p.18.

[147] Voir à titre d'exemple : MENDRAS, H, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989, p.161-164 ; REICH, W, *La révolution sexuelle : pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Trad. en français par C. Sinelnikoff, Paris, Union générale d'éditions, 1970, p.132-133.

[148] BERGER, P., KELLNER, H., « Le mariage et la construction de la réalité. Contribution à l'étude microsociologique du problème de la connaissance », dans, *Diogène*, n. 46, avril-juin, 1964, p.8.

[149] MOITEL, Pierre, LUKASIEWICZ, Claude, *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui ?*, Paris, Édition du centurion, 1982.

[150] RUBELLIN-DEVICHI, Jacqueline, *Des concubinages dans le monde*, (ouvrage collectif), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.15-20.

II.2. Le mariage et l'union libre : vers des nouveaux styles de vie

Bien que le mariage possède un caractère stabilisateur et « conservateur » et malgré qu'il soit un phénomène universel, sa popularité a baissé au cours de la fin du vingtième siècle pour favoriser ainsi l'émergence de nouveaux styles de vie qui ne font plus du mariage la finalité de la vie en couple[151]. De plus en plus remise en question et fragilisée par l'augmentation du divorce et du célibat, cette forme officielle de vie de couple survit et s'adapte en se désinstitutionnalisant et en donnant naissance à des nouveaux modèles conjugaux. Les modalités par lesquelles les individus organisent aujourd'hui leur vie conjugale peuvent être très diverses comme le souligne L. Roussel, pour qui les règles de l'échange entre les partenaires font l'objet d'un nouveau « pacte qui n'est pas trouvée, tout élaboré, dans la corbeille de mariage »[152]. Ainsi, la conjugalité deviendrait le domaine de l'incertitude et les individus favorisent de plus en plus leur propre épanouissement aux dépens des contraintes, limites et sacrifices que postule une relation multifonctionnelle à long terme[153].

Au cours des trois dernières décennies, les spécialistes en sciences sociales - surtout sociologues, démographes et juristes- n'ont cessé d'attirer l'attention sur l'émergence de mutations profondes dans les comportements familiaux des sociétés contemporaines : le recul de l'âge au premier mariage, la hausse de la divortialité, la baisse de la natalité, la chute de la nuptialité, la multiplication des cohabitations, l'augmentation des naissances hors mariage et l'émergence heurtée d'un droit du non droit ou d'un droit des situations de fait[154]. La montée des unions libres est considérée comme « un nouveau » phénomène dans le sens où le comportement traditionnellement

[151] MICHEL, A, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986, p.185.
[152] ROUSSEL, L., *La famille incertaine*, Odile Jacob, 1989, p. 216.
[153] DE SINGLY, F., *Fortune et infortune de la femme mariée*, PUF, 1987.
[154] ROUSSEL, L., *Les concubinages. Approche socio-juridique*, (sous la direction de) J., RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition CNRS, 1986 ; KELLERHALS, J., ROUSSEL, L., « Les sociologues face aux mutations de la famille : quelques tendances de recherches 1965-1985 – Présentation » et ROUSSEL, L., « Données démographiques et structures familiales », dans, *L'Année sociologique*, 1987, vol. 37, Sociologie de la famille (1965-1985), p.15-43 et p.45-65.

tenu pour déviant tend à se généraliser à toutes les classes d'âge et surtout chez les adolescents[155].

Nous sommes d'accord sur le fait que l'union libre prend de plus en plus d'importance auprès des jeunes. Elle est considérée, par plusieurs jeunes couples, comme une expérience, comme un mariage à l'essai ou une période de réflexion, de test, voire même de désir permettant de répondre aux dilemmes qui se posent à certains comme la peur du retard du mariage et par la suite des pratiques sexuelles, la peur du célibat temporaire ou définitif, la peur de l'engagement et de la responsabilité, la peur de la fragilité de l'union conjugale qui mène à la séparation et au divorce, etc. « C'est dire que, de plus en plus fréquemment, le premier mariage n'est plus l'acte fondateur de l'union qu'il rend publique »[156].

Mais qu'est ce qu'on entend par « union libre », objet de notre étude ?

Si le terme d'union conjugale ou matrimoniale désigne toute union hétérosexuelle stable reconnue par la société ou par ses instances officielles. Cette union est dite libre, informelle, consensuelle ou de fait si elle n'a fait l'objet d'aucune procédure de reconnaissance officielle.

Avant de définir l'union libre, rappelons que le mariage est une union qui a fait l'objet d'une formalité civile (mariage civil), coutumière (mariage coutumier), ou religieuse (mariage religieux) visant à la consacrer officiellement. Ces formes ne sont pas mutuellement exclusives. Le mariage confère aux conjoints des droits et obligations particuliers.

Ces définitions soulèvent quelques difficultés dans le contexte arabo-musulman en général et tunisien en particulier. La complexité et la diversité des situations

---

155 MEULDERS-KLEIN, Marie-Thérèse, « Mariage et concubinages ou les sens et contresens de l'histoire », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.263.
156 DUMAS, J., PÉRON, Y., *Mariage et vie conjugale au Canada*, Ottawa, Statistique Canada, 1992, p.37.

matrimoniales confèrent un contour flou au concept démographique de la nuptialité. En effet, plus qu'un événement ponctuel, clairement marqué par un rite unique, une cérémonie datée, le mariage tunisien est l'aboutissement d'un long processus, jalonné d'étapes successives. Tous les éléments susceptibles d'être retenus comme marquant l'entrée dans le statut d'époux peuvent être disjoints dans le temps : fiançailles, versement de la compensation matrimoniale (dot ou « *mahr* » en arabe), signature du contrat, cérémonie du mariage, début des rapports sexuels et de la cohabitation... Dès les premières démarches en vue du mariage, on pourra voir apparaître tous les termes de parenté signifiant l'alliance.

La cérémonie de remise de la femme est célébrée avec plus ou moins de publicité. Elle est validée par la présence d'une autorité reconnue par la communauté et par l'État mais elle peut être aussi disjointe -après même des années- de cette étape d'officialisation qui n'est souvent qu'un simple accord entre les représentants des deux familles.

Dans ces conditions, à quel moment va-t-on considérer qu'une personne est mariée? En général, les recensements et les enquêtes s'en remettent officiellement à la date de signature du couple sur un contrat de mariage reconnu par les autorités civiles. L'utilisation de catégories statistiques prédéfinies et exclusives (union coutumière ou consensuelle) laisse une grande latitude à l'appréciation personnelle.

La détermination du moment où un couple est marié revêt donc une certaine ambiguïté et rend difficile l'utilisation des concepts d'état prénuptial ou de situation « hors mariage ».

Revenons maintenant à l'union libre. Le dictionnaire (*Robert*, 1985) dont disposait M-B. Tahon, lorsqu'elle a traité cette expression dans son livre *La famille désinstituée*[157], définissait l'union libre comme une « vie en couple hors des règles

[157] TAHON, M-B., *La famille désinstituée*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 1995, p.139-149.

légales». Il devient de plus en plus difficile, avance l'auteur, d'opposer « union libre » et « mariage forcé ». Le qualificatif « libre » perd partiellement l'accent romantique qu'il pouvait contenir quand il était associé à « union » lorsque ce mode de cohabitation devient assez commun.

> Le terme « concubinage » (qui peut être un acte d'adultère, « *zina* » en arabe ou « *moukhadana* », la vie clandestine des amants), peut être un synonyme de l'union libre. Il est relativement connoté. Sa définition se lit comme suit : « état d'un homme et d'une femme qui vivent comme mari et femme sans être mariés ». Le terme vient du [droit musulman, qui lui-même vient du] latin *concubina* qui signifie « qui couche avec ». Il pouvait être utilisé pour décrire, par exemple, la situation d'un homme marié qui « entretenait » une concubine. Ce qui ne correspond pas généralement à la situation présentement rencontrée. On pourrait aussi désigner la mise en couple sans mariage par le terme de « cohabitation ». Ce terme n'est pas non plus pleinement satisfaisant puisque des personnes qui considèrent qu'elles forment un couple ne cohabitent pas, ne partagent pas le même logement. De plus, des personnes peuvent cohabiter et ne pas former un couple « marital »[158].

De son côté, L. Roussel nous a proposé le terme de « cohabitation juvénile »[159] pour désigner des couples qui cohabitent mais dont « l'évolution est incertaine » : ils risquent bien de finir par se marier. On ne devrait donc pas les confondre, estimait-il, avec les adultes de plus de 35 ans qui, eux, seraient installés dans le « hors-mariage ». Selon M-B.Tahon[160], cette proposition de L. Roussel ne serait plus valable aujourd'hui dans la mesure où les individus de plus de 35 ans qui divorcent peuvent cohabiter un

---

[158]FUENTEVILLA, Julian Guitron, « Les concubinage au Mexique, l'assimilation du concubinage au mariage », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.172.

[159] ROUSSEL, L, « La cohabitation juvénile en France », dans, *Population*, 1978, n. 1, p.15-42.

[160] TAHON, M-B., *La famille désinstituée*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 1995, p.139-149.

certain temps avec un nouveau partenaire, et finir eux aussi par se marier. De plus, on parle souvent aujourd'hui de la cohabitation juvénile alors qu'il y a aussi une cohabitation sénile.

De l'avis de quelques spécialistes[161] en droit, il y a deux types de fréquentation ou d'accompagnement[162] (*Mouachara* en arabe) entre un homme et une femme hors du moule du mariage. Pour le premier type c'est la cohabitation, et qui vise une relation stable d'un couple vivant sous un même toit. Il s'agit d'une situation très proche du mariage et ne diffère de celui-ci que par l'absence du contrat. Pour le deuxième type on parle du concubinage, et qui vise une relation assez stable d'un couple dont les membres ne vivent pas nécessairement sous un même toit. Cette distinction entre deux types de fréquentation a été fortement critiquée. Aux yeux de J-P. Baillargeon, à titre d'exemple,

> « le terme de cohabitation est inexact, dans la mesure où les membres de ménages non conjugaux vivent aussi en cohabitation. Quant au vieux terme de concubinage, il désigne précisément l'"état d'un homme et d'une femme qui vivent comme mari et femme sans être mariés" (Petit Robert). À cause de la connotation plus crue de la racine latine (*concubina* : qui couche avec), on préfère habituellement l'expression plus pudique d'"union libre" »[163].

---

[161] SAVATIER, R., *Concubinage*, Dollaz, 1973, n. 1 et 5 ; MALAURIC, Ph., AYCS, L., *La famille*, Cujas, 1989, n. 250 ; HAUSER, J., WEILLER, D.H., *Traité de Droit civil : fondation et vie de la famille*, LGDJ, 1993, n. 390.

[162] Par fréquentation ou accompagnement nous désignons la vie maritale entre un homme et une femme. Ces deux derniers, s'ils contractent une union officielle, nous parlons d'une fréquentation dans le cadre du mariage. Mais lorsqu'ils mènent pendant un certain temps une vie maritale sans contrat, ils peuvent réaliser une sorte de mariage sans forme, le concubinage -cet état est encore désigné du terme d'union libre- nous parlons alors d'une fréquentation dans le cadre d'une union libre.

[163] BAILLARGEON, J-P., « Les mariages religieux, 1976-1985 », dans, *Recherches sociographiques*, vol. XXVIII, n. 2-3, 1987, p.341.

Dans la littérature arabe[164], on utilise plutôt le terme *Moukhadana*, qui veut dire aussi le fait qu'un individu a une relation sexuelle clandestine avec son amant. Ce terme vient du verbe *Khadana*, c'est-à-dire prendre quelqu'un comme ami, compagnon ou confident.

De ce qui précède, nous devons prendre acte, dans la définition du phénomène, des transformations qui l'affectent et du contexte de la société qui nous intéresse[165]. Dans notre recherche, nous utilisons plutôt le terme d'union libre -qui est de plus en plus répandu- référant à l'absence de lien institutionnel chez un couple (contrat, sacrement, pacte), qui laisse toute latitude de rompre sans autre formalité. Toutefois, nous écartons le cas d'une union sexuelle accidentelle moyennant une somme d'argent ou en échange d'un bien donné entre un homme et une femme. Cette dernière situation n'est pas qualifiée dans cette étude d'union libre, elle fait partie plutôt d'un autre ordre : la prostitution.

II.3. Le mariage et l'union libre en Tunisie : État laïc dans une société musulmane

Rappelons que notre premier objectif de recherche, qui consiste dans l'étude de l'atome de la représentation sociale du mariage chez des jeunes tunisiens vivant en union libre afin de mieux connaître l'évolution de la transition sociale en Tunisie, prend sens dans cette conception de la transition. Pour comprendre cette articulation représentationnelle en Tunisie post-indépendante, il nous semble pertinent de mettre en relief la nature de l'héritage religieux et la situation juridique du mariage et des relations maritales dans la société tunisienne.

La relation entre l'institution de l'État tunisien post-colonial et les structures sociales correspondantes a fait l'objet de plusieurs tentatives d'interprétation dans de nombreux travaux spécialisés. Il ne s'agira point d'en dresser l'inventaire. Néanmoins

[164] Le terme *Moukhadana* se réfère aux versets coraniques qui traitent le sujet des unions conjugales. Voir à titre d'exemple dans le Coran, chapitre 4 : les femmes, verset : 25.

[165] Nous reviendrons à la définition de l'union libre au point (II.4.2) de ce chapitre : Discussion socio-juridique, réalité diversifiée des unions libres en Tunisie.

seront évoquées deux des principales dimensions de la société tunisienne les plus souvent invoquées : l'impact de l'Islam et le projet moderniste de l'équipe au pouvoir.

II.3.1. Le mariage et le concubinat légal en Islam : l'héritage religieux

Selon la Constitution de la république tunisienne, l'Islam est la religion de l'État et la Tunisie appartient à ce que les *fouquaha* (les jurisconsultes musulmans connaisseur de la jurisprudence islamique) appelle : « demeures de l'Islam »[166] (ou terre de l'Islam : ensemble des pays musulmans, à partir du Maghreb et une part de l'Afrique « Noire », passant par le Moyen-Orient et allant jusqu'en Asie).

Nous ne pouvons pas fermer les yeux sur cette réalité qui a marqué la société tunisienne. En accueillant l'Islam, la Tunisie recevait non seulement une religion unificatrice, mais aussi certains principes de vie en société qui, en tant que tels, ont réglementé la famille et la vie du couple. L'Islam du prophète Mouhammed -Paix et Salut sur lui- a vu le jour au septième siècle dans des sociétés patriarcales avec des coutumes socioculturelles spécifiques. Des sociétés où existait l'esclavage et qui intégraient en leur sein les femmes faites prisonnières lors des guerres et des razzias.

Avant l'Islam[167], mariage et concubinat se différenciaient mal : la femme n'était pas traitée comme une épouse mais plutôt comme un objet d'échange. De plus, pendant cette période « d'ignorance » les arabes de Moyen-Orient enterraient vivantes la plupart de leurs filles - « et qu'on demandera à la fillette enterrée vivante, pour quel péché elle a été tuée ? »[168]- ; elles sont, selon leurs traditions, une source d'ignominie et de honte. En effet, les traditions de toutes les tribus insistaient sur leur infériorité. La

---

[166] Selon les statistiques officielles du dernier recensement de 1999, 99% de la population tunisienne sont des musulmans.

[167] Les historiens et les *fouquaha* appelle la période d'avant l'Islam : *jahiliyah*, c'est-à-dire l'ignorance.

[168] C'est le sens des deux versets coranique, chapitre 81 : l'obscurcissement, versets : 8-9. Allusion à une ancienne pratique des païens qui craignaient l'ignominie, l'opprobre, la honte, la pauvreté ou la capture de leurs filles par d'autres tribus. « Et lorsqu'on annonce à l'un d'eux une fille, son visage s'assombrit et une rage profonde l'envahit. Il se cache des gens, à cause du malheur qu'on lui a annoncé. Doit-il la garder malgré la honte ou l'enfouira-t-il dans la terre ? Combien est mauvais leur jugement », c'est le sens des deux versets coraniques, chapitre 16 : les abeilles, versets : 58-59.

famille, cellule de base de l'organisation sociale dans les sociétés tribales arabes avant l'Islam, est traditionnellement la famille étendue et patriarcale. Les relations y sont basées sur des hiérarchies fondées sur l'âge, la parenté, le sexe et l'appartenance tribale. Chaque tribu avait ses coutumes, chaque clan, ses traditions.

Les historiens spécialistes de l'ère *avant-l'Islam* s'accordent sur la désorganisation de ces sociétés, tant au plan religieux que social[169]. La conception que les uns et les autres se faisaient du lien conjugal était rudimentaire, et le concubinage, monnaie courante, à côté de pratiques sexuelles encore plus archaïques : échange conditionné de femmes appelé *nikah al-chighar* ; *nikah al-istibdah*, consistant pour une femme à cohabiter avec un géniteur réputé afin d'engendrer de ses œuvres en vue d'améliorer la race de la tribu ; polyandrie, *nikah al-raht*, qu'on pouvait difficilement distinguer du *nikah al-sifah*, union de plusieurs hommes avec une femme esclave ; *nikah al-moutaa*, mariage de jouissance temporaire[170]. Selon J. Schacht, « les relations entre les sexes, étaient moins caractérisées par la polygamie, qui existait certainement, que par la fréquence des divorces, l'union libre et la promiscuité, qui rendaient parfois difficile la distinction entre le mariage et la prostitution [...]. L'esclavage et le concubinage avec les esclaves étaient considérés comme allant de soi »[171]. L'apport de l'Islam va consister à donner des structures plus claires et plus nettes à certaines de ces pratiques et, par là même, à délimiter le champ de ce qui est permis en matière sexuelle.

Comme les autres religions monothéistes, l'Islam comporte, outre ses croyances et ses prescriptions rituelles, également des prescriptions qui régissent et organisent la vie humaine dans la société. Ces prescriptions sociales (règles juridiques régissant le comportement, la vie conjugale, la vie familiale, ...) s'inscrivent dans la tradition dans laquelle une religion naît[172]. Les deux principales sources de la *Chariaa* (la

[169] SOURDEL, Dominique, *L'Islam*, Paris, PUF, 2002.
[170] JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.188.
[171] SCHACHT, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p.63.
[172] ASCHA, Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam*, Paris, L'harmattan, 1997, p.7.

jurisprudence islamique) sont le Coran (livre saint contenant des paroles divines) et la *Sounna* du prophète de l'Islam (traditions : les dits, les actes et les reconnaissances du prophète). Avec ces deux dernières sources -basées sur la révélation : inspiration divine- le mariage s'est trouvé distingué juridiquement du concubinat et la femme, bien qu'ayant avant l'Islam une position et un rôle social inférieurs, acquiert, dans la conception islamique, une personnalité juridique bien définie. C'est pour elle une promotion, une véritable émancipation.

Le spirituel, le moral et le juridique s'unissent dans la loi islamique, la *Chariaa*, code de conduite destiné à assurer l'organisation de la vie en société et la perfectibilité de l'être humain[173]. Elle (*Chariaa*) détermine les devoirs[174] de l'être humain par un même ensemble de règles qui ont tout à la fois un caractère religieux, moral et juridique et ce, selon deux grands axes : le premier est vertical qui traite sa relation envers le créateur (Dieu) et le deuxième est horizontal qui traite sa relation envers les créatures (envers soi-même, les êtres humains, les animaux, l'environnement,...). Pour Moustafa Zarka, la *Chariaa* islamique est un système de vie « où droit et morale se rencontrent et s'interpénètrent »[175]. Tout acte est lié « à l'une des deux catégories fondamentales du licite et de l'illicite, et jugé selon les critères non moins fondamentaux du permis (*halal*) et du défendu (*haram*) »[176]. C'est dans cette optique que sont traitées les questions du mariage, de l'union libre ou du concubinage -qui y a une place qui n'est pas négligeable- et de la famille, base de l'édifice social. Cependant, ces questions revêtent des formes particulières qui, comme nous le verrons, les distinguent profondément de celles que connaît le monde occidental.

---

[173] QUARDAWI, Youssef, *Al-fiquh Al-islami Bayna Al-assala Wa Attajdid*, (livre en arabe : La jurisprudence islamique entre l'authenticité et le renouvellement), Beyrouth, Mouassassat Arrissala, 2001.

[174] En mettant l'accent sur les devoirs, l'Islam tient compte des droits : selon la philosophie de la *Chariaa* islamique, l'être humain en s'engageant à respecter et à honorer ses devoirs il respecte et protège ainsi ses droits et les droits des autres créatures.

[175] ZARKA, Moustafa, *Al-fiquh Al-islami Fi Thawbihi Al-jadid*, (livre en arabe : La jurisprudence islamique dans sa nouvelle tenue), Damas, Dar Al-qualam, 1998, I, n 2, p.9.

[176] JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.187.

En Islam, le mariage -appelé *nikah* (littéralement : copulation) ou *zawaj*- est traité dans le cadre des questions religieuses et l'annexe aux pratiques pieuses[177]. Cette attitude s'appuie sur les nombreux versets coraniques et les *hadiths* prophétiques qui traitent de certains aspects du mariage et les réglementent. Parmi ces versets et ces *hadiths* : « Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Dieu les rendra riches par Sa grâce. Car la grâce de Dieu est immense et Il est Omniscient »[178]. « Ô les jeunes, que ceux d'entre vous qui peuvent avoir un logis prennent femme. Le mariage est la meilleure condition de la chasteté du regard et de la discipline des sens. Si l'on ne peut se marier, on devra pratiquer le jeûne, on y trouvera une aide »[179].

En suivant les versets coraniques et les *hadiths* prophétiques, nous pouvons résumer les buts du mariage en Islam en les regroupant dans deux sphères[180]. La première est individuelle et personnelle, qui se rattache à chaque partenaire du couple marié ; il s'agit de la protection de l'être humain dans son univers individuel. En d'autre mots, c'est la satisfaction des besoins psychiques et des besoins instinctifs : amour, affection, clémence, tranquillité, rapports sexuels, entraide, protection contre les problèmes psychiques (l'isolement, la solitude[181], le suicide[182],...) et préservation contre les maladies sexuelles. Ces versets coraniques viennent confirmer ces énoncés : « Parmi Ses signes (de Dieu), Il a créé de vous, de vos âmes, des épouses, pour que vous vivez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la clémence. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent »[183] ; « On vous a permis, [...], d'avoir des rapports avec vos femmes ; elles sont un vêtement pour vous

---

[177] BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979.
[178] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 24 : la lumière, versets : 32.
[179] C'est un *hadith* (paroles du prophète) rapporté par Ibn Quoudama : LAOUST, H., *Précis de droit d'Ibn Quoudama*, Beyrouth, 1950, p.163.
[180] ISMAÎLE, Mouhammed Bakr, *Al-fiquh al-wadhah mina al-kitab wa assouna*, (livre en arabe : La jurisprudence claire du livre saint et de la *Sounna*), Caire, Dar al-manar, 1990, tome II.
[181] Parmi les grands problèmes de l'être humain, les philosophes citent l'inquiétude. La vie de couple, et par la suite la vie en société, peuvent le protéger, minimiser ses angoisses et l'appuyer. Au dire d'Ibn Khaldoun, l'être humain -pour vivre et continuer à vivre- est social de nature.
[182] Selon la thèse sociologisante du sociologue É. Durkheim, le suicide est un phénomène social.
[183] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 30 : les romains, verset : 21.

et vous êtes un vêtement pour elles »[184]. La deuxième sphère est d'ordre familial et sociétal ; il s'agit de la protection de l'être humain dans son univers social : protection de l'espèce humaine (contre l'extinction) à travers la procréation et la reproduction, la protection des enfants à travers la socialisation (l'éducation, l'apprentissage, l'imitation, jeu de rôle…), la protection des mœurs sociales (contre toutes les turpitudes et les maladies sociales) à travers l'encouragement de la vertu et la chasteté, protection des liens de parenté et des patrimoines (contre le relâchement, l'effritement ou l'effacement des liens) à travers les alliances, l'entraide familiale et l'héritage. Voici quelques versets coraniques qui illustrent ces énoncés : « Dieu vous a fait à partir de vous-mêmes des épouses, et de vos épouses Il vous a donné des enfants et des petits-enfants »[185] ; « […] il vous est permis de les rechercher (les femmes), en vous servant de vos biens et en concluant mariage, non en débauchés »[186] ; « Et ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté ; c'est Nous qui attribuons leur subsistance, tout comme à vous […] Et n'approchez point de la fornication. En vérité, c'est une turpitude et quel mauvais chemin »[187] ; « Et c'est Lui (Dieu) qui de l'eau a créé une espèce humaine qu'Il unit par les liens de la parenté et de l'alliance »[188].

Avec la *Chariaa*, le grand changement a consisté à réduire le *nikah* licite à deux formes réglementées : le mariage et *milkou al-yamine*, les femmes esclaves capturées[189] ou déjà possédées du temps où régnait encore l'esclavage[190]. Cependant, le lien matrimonial reste flexible : la polygamie est maintenue[191] et la répudiation est permise et réglementée.

---

[184] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 2 : la vache, verset : 187.
[185] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 16 : le discernement, verset : 54.
[186] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 4 : les femmes, verset : 24.
[187] C'est le sens des deux versets coraniques, chapitre 17 : le voyage nocturne, versets : 31-32.
[188] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 25 : la vache, verset : 187.
[189] L'un des moyens pour obtenir des esclaves, outre l'achat, l'héritage et le don, fut celui de la prise en captivité des femmes de l'ennemi suite à des batailles légitimes.
[190] Rappelons que l'Islam incite (à travers les versets coraniques et les *hadiths* prophétiques) à l'affranchissement des esclaves en en faisant un acte d'adoration, un geste d'expiation du péché et un moyen de se racheter dans certains cas. À titre d'exemple : « Les *sadaquates* (les aumônes, la *zaquate*) ne sont destinés que pour les pauvres, les indigents, […], l'affranchissement des jougs […] et pour le voyageur en détresse », c'est le sens d'un verset coranique, chapitre 9 : le repentir, verset : 60.
[191] L'Islam limite à quatre le nombre de femmes qu'un homme peut avoir en même temps et impose à celui-ci d'observer entre elles une stricte équité.

Selon les *fouquaha* (savants en sciences religieuses) spécialistes de la jurisprudence islamique[192], le mariage est un lien sacré (dans le Coran c'est dit *Mithaque Ghalidh*, un engagement solennel) unissant deux partenaires de sexes opposés qui fondent un foyer, au sein duquel se développent les sentiments les plus nobles. Cette union la plus intime, n'est pas réduite uniquement à la satisfaction du désir sexuel, c'est surtout « repos et affection, bienveillance et miséricorde, concorde et amitié et union avec le corps, l'âme et le cœur »[193]. Pour que ce mariage soit conforme à la tradition prophétique, il doit respecter les conditions nécessaires suivantes : le consentement des deux partenaires qui ne doivent pas se trouver dans l'un des cas d'empêchement prévus par la *Chariaa* (un accord entre un homme et une femme[194] autre que ses *mouharramate*[195], les femmes qui lui sont interdites de les épouser) ; l'accord d'un tuteur (père ou grand-père ou frère ou oncle,...ou même le gouverneur si la femme n'a pas des proches qui la représentent) représentant de la femme ; la présence des deux témoins (deux personnes musulmanes majeures) ; la dot, *mahr* (le don que fait le marié à la mariée. Cette dernière peut choisir ce qu'elle veut ; tout dépend aussi des us et des traditions)[196].

Ce qu'il faut préciser ici, c'est que, bien que le mariage soit considéré par la plupart des *fouquaha* comme un acte d'adoration et soit traité parmi les questions

---

[192] ABOU ZAHRA, Mouhammed, *Al-ahwal al-schakhsiya*, (livre en arabe : les statuts personnels) Caire, 1950 ; SABIK, Sayid, *Fiquh assounna*, (livre en arabe : La jurisprudence de la *Sounna*), Beyrouth, Dar al-fikr, 1983 ; QUARDAWI, Youssef, *Al-halal wa al-haram fi al-islam*, (livre en arabe : Le licite et l'illicite en Islam), Beyrouth, Al-maktab al-islami, 1973.

[193] ABOULABBAS, Adel, *Azawaj wa al0alaquat al-jinsiya fi al-islam*, (livre en arabe : Le mariage et la sexualité en Islam), Caire, Maktabat al-quourane, 1988, p.17.

[194] Une musulmane ne peut se marier qu'avec un musulman. Ce dernier aussi, ne peut épouser que des femmes musulmanes ou des femmes croyantes des *ahlou al-kitab*, les gens du livre : juive ou chrétienne.

[195] Les femmes interdites en permanence : la mère et les ascendantes, filles et descendantes, sœurs, épouses du père, tantes paternelles et maternelles, filles d'un frère, filles d'une sœur, mères par allaitement, sœurs par allaitement, mères des épouses, belles-filles issues des épouses, épouses d'un fils. Les femmes interdites provisoirement : la sœur -utérine ou par allaitement- d'une épouse réunies (il est permis d'épouser la sœur d'une épouse après le divorce ou le décès de cette dernière), femme liée par un mariage non dissous, femme divorcé ou veuve avant l'expiration du délai de viduité, l'ex-épouse suite au troisième divorce (le triple divorce est effacé si l'ex-épouse devient veuve ou divorcée d'un tiers).

[196] En Islam, il est illicite de jouir de relations conjugales avec une épouse puis de lui refuser la dot qui lui a été promise. Cependant, la dot n'est pas le prix de la mariée. C'est un droit qui revient à l'épouse et qui symbolise l'amour et la reconnaissance de son mari. Dans le Coran, ceci est appelé *ṣadâq* et a le sens de gage d'amitié. La dot traduit également l'engagement d'un homme à prendre en charge les besoins financiers de sa femme (*nafaqah*).

religieuses, il reste dans la jurisprudence islamique un contrat[197] parmi d'autres, pour lequel la présence du clergé n'est pas stipulée et qui n'obéit à aucun rituel ni à aucune disposition religieuse ; aucune forme particulière de célébration n'est nécessaire ; aucune expression sacramentelle n'est exigée à l'échange des consentements. Par ailleurs, le mariage peut être accompli partout, avec l'accord des deux parties ou de leurs représentants et en présence de deux témoins[198].

Notons aussi que même s'il y a un consensus relatif aux conditions nécessaires générales d'un mariage légal, néanmoins il y a des divergences entre les jurisconsultes musulmans (*fouquaha*) en ce qui concerne quelques formes particulières de mariages. Ainsi, nous trouvons des types de mariages qui peuvent être jugés en même temps légaux par un certain nombre d'écoles de *fiqh* (jurisprudence) et non légaux par d'autres[199].

Au sujet de *milkou al-yamine*n (le concubinat légal : *al-tassari*), nous rencontrons dans le livre sacré une quinzaine de versets dans lesquels figue ce terme « *ma malakat aymanoukoum* » (ce que possèdent vos dextres) qui désigne les femmes esclaves en votre possession ou possédées par un tiers. Notre objectif ici n'est pas de traiter le sujet de l'esclavage en Islam, mais d'attirer l'attention sur le fait que le système du concubinage légal avec les femmes esclaves est traité en détail par la jurisprudence islamique qui tient compte de la réalité sociale de l'époque. De nos jours, ce système n'a plus d'intérêt pratique puisque la plupart des spécialistes musulmans

---

[197] Notons ici que sur le contrat, les partenaires peuvent mentionner des conditions, des vœux ou des promesses licites qu'ils jugent nécessaires. Les deux principaux objectifs de ce contrat sont : la légitimation des relations sexuelles ; l'entente et l'accord des partenaires.

[198] ASCHA, Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam*, Paris, L'harmattan, 1997, p.15.

[199] À titre d'exemple : *zawj al-misyar* (mariage avec une cohabitation discontinue : dans ce type de « mariage », la femme peut choisir un nombre de jours par semaine ou par mois dans lesquels son époux passe chez-elle), *zawaj al-ourfi* (littéralement, mariage coutumier : dans ce type de « mariage », une ou plusieurs conditions nécessaires ne sont pas respectées. Par exemple, mariage sans dot. Néanmoins, les *fouquaha* sont d'accord sur le fait que ce type de « mariage » est illégal -selon eux, il n'est même pas un mariage- si les deux partenaires contractent l'union tout seul, sans avoir informé le tuteur de la fille ou sans la présence des deux témoins) et *zawaj al-moutaa* (mariage de jouissance : dans ce type de mariage, les partenaires s'entendent sur une union temporaire moyennant un certain salaire pour une période déterminée, dont l'expiration marque la fin du mariage sans qu'il faille avoir recours au divorce et avoir à remplir d'autres obligations. Toutes les écoles *Sounnites* estiment que ce type de mariage fut aboli après avoir été admis aux premiers temps de l'Islam, tandis que l'école *Chiite imamite* le déclare toujours valide).

contemporains n'en traitent pas. Ils affirment que l'Islam a, en réalité, voulu abolir graduellement l'esclavage. Le concubinat avec les femmes esclaves captives a été légalisé en Islam, écrit Zaidan Abdilbaki,

> « afin de remédier à la corruption sociale chez l'ennemi. En effet, à l'issue des guerres légitimes des musulmans contre leurs ennemis, et en cas de victoire des premiers, il est indispensable de résoudre les problèmes des vaincus, notamment celui du surplus énorme en femmes qui ont perdu leurs époux et leurs fils. Ces femmes, après la défaite, si elles ne sont pas distribuées [....], sont assaillies par le désespoir et n'ont aucun avenir »[200].

Il convient de ne pas oublier que ces prisonnières de guerre réduites à l'esclavage, ajoute Sayid Quotb, ont des besoins instinctifs dont il faut tenir compte et qu'on ne peut pas négliger dans un système réaliste qui prend en considération l'instinct de l'être humain. On doit répondre à leurs besoins soit par le mariage, soit par le concubinage légalisé, tant que l'esclavage existe[201].

Comme avec le mariage, les *fouquaha* énoncent minutieusement les règles qui commandent les rapports du maître avec sa femme esclave (*amah-sourria*)[202]. Le régime du *tassari*, concubinat légal d'une femme esclave[203] se rapproche de celui du

---

[200] ABD ILBAKI, Zaidan, *Al-maraa bayna al-dine wa al-moujtama*, (livre en arabe : La femme entre la religion et la société), Caire, Maktabat al-nahda al-misriya, 1977, p.171.

[201] QUOTB, Sayid, *Fi dhilal al-qourane*, (livre en arabe : Dans les ombres du Coran), Beyrouth-Caire, Dar al-chourouque, 1985, p.157.

[202] Rappelons qu'en Islam, le maître n'est pas obligé d'avoir des esclaves concubines. Il peut posséder des femmes esclaves sans avoir avec elles des relations sexuelles. Comme il peut aussi les vendre, les marier, les donner à un tiers ou les affranchir. Le Coran et la *Sounna* (voir à titre d'exemple le Coran, chapitre 4 : les femmes, verset : 36) exhortent les maîtres à manifester de la bonté et de la bienveillance envers les esclaves en leur possession et les encouragent à les affranchir.

[203] Comme mentionné dans les versets coraniques, la *amah-sourria* (femme esclave et concubine légale) n'est pas une amante clandestine : « Et quiconque parmi vous n'a pas les moyens pour épouser des femmes *mouhçanate* (femme libres) croyantes, eh bien il peut épouser une femme parmi celles de *ma malakat aymanoukoum* (ce que possèdent vos dextres) des jeunes filles croyantes. Dieu connaît mieux votre foi, car vous êtes les uns des autres. Et épousez-les avec l'autorisation de leur maître et donnez-leur un *mahr* convenable ; épousez-les étant vertueuses et non pas livrées à la débauche ni ayant des amants clandestins », c'est le sens d'un verset coranique, chapitre 4 : les femmes, verset : 25. Voir aussi les versets coraniques au chapitre 4 : les femmes, verset : 24 et au chapitre 5 : la table servie, verset : 5.

mariage. On retrouve, dans l'un comme dans l'autre, les mêmes empêchements : liens de parenté, disparité de religion[204] ; on mentionne notamment que les relations sexuelles avec les juives et les chrétiennes en vertu du *dominium* sont licites. Cependant, le nombre des esclaves concubines n'est pas limité comme celui des épouses dans le cas du mariage (limité à quatre femmes). En outre, le maître n'est pas tenu de donner une dot à son esclave. Il peut à tout moment cesser ses relations avec elle, la marier ou l'affranchir. Mais il lui est interdit de la forcer à pratiquer la prostitution, alors qu'elle veut rester, comme le mentionne un verset coranique, chaste[205].

Enfin, lorsque la femme esclave change de maître ou de condition par affranchissement ou par mariage, celui-ci doit attendre le délai de viduité (comme dans le cas d'une femme mariée, après le divorce elle ne peut pas se marier avec un autre homme qu'après avoir terminé la période d'attente : une période menstruelle pour s'assurer qu'elle n'est pas enceinte. Si elle l'est, sa période d'attente s'achèvera à son accouchement).

Le statut légal de la *amah-sourria*, attaché à sa condition d'esclave, n'empêchera pas celle-ci de jouer, dans les sociétés islamiques, un rôle considérable tant sur le plan social que culturel[206]. Sa condition progresse sensiblement lorsqu'elle engendre un enfant de son maître. Ainsi, elle acquiert le statut de *oumme al-walad*

---

[204] Comme nous l'avons noté, la femme musulmane ne peut se marier qu'avec un homme musulman. Ce dernier aussi, ne peut épouser que des femmes musulmanes ou des femmes croyantes des *ahlou al-kitab*, les gens du livre (la Thora et l'Evangile) : c'est-à-dire une femme juive ou chrétienne.

[205] « …Ceux de vos esclaves qui cherchent un contrat d'affranchissement, concluez ce contrat avec eux si vous reconnaissez du bien en eux ; et donnez-leur des biens de Dieu qu'Il vous a accordés. Et dans votre recherche des profits passagers de la vie présente, ne contraignez pas vos femmes esclaves à la prostitution, si elles veulent rester chastes. Si on les y contraint, Dieu leur accorde après qu'elles aient été contraintes, Son pardon et Sa miséricorde », c'est le sens d'un verset coranique, chapitre 24 : la lumière, verset : 33.

[206] JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.192.

(mère d'un enfant), appellation qu'elle conserve même si la grossesse n'arrive pas à son terme[207].

De plus, notons qu'au-delà des deux possibilités légales que la jurisprudence islamique accorde à la satisfaction des sens dans le cadre des institutions établies, (mariage et concubinat légal), tout acte sexuel accompli sans le respect des formes et des conditions légales sera considéré comme *zina* (fornication ou adultère)[208] et par la suite il est condamné. Cette infraction sexuelle est sanctionnée par deux types de peine variant selon l'âge, l'état mental[209], l'état matrimonial et la situation sociale (libre ou esclave) de la personne coupable : la flagellation et la lapidation. Si le fornicateur ou la fornicatrice est *bikr* (une personne libre, pubère, saine d'esprit, célibataire et non liée par les liens d'un mariage valable et déjà consommé), la peine sera cent coups de fouet. Dans le cas où le coupable (homme ou femme) est un *thayeb*, *mouhçane* (c'est-à-dire une personne libre et saine d'esprit qui est liée par les liens d'un mariage valable et déjà consommé) la peine de la flagellation que prévoit le Coran sera muée par la tradition prophétique en lapidation jusqu'à ce que mort s'ensuive. Enfin, pour toutes les personnes esclaves (homme ou femme), qu'elles soit *bikr* (célibataires) ou *thayeb* (déjà mariées), lorsqu' « [...] elles commettent l'adultère, elles reçoivent la moitié du châtiment qui revient aux *mouhçanate* [ou *mouhçinine*] (femmes ou hommes libres) »[210], c'est-à-dire cinquante coups de fouet[211].

En Islam, l'intolérance à l'égard des rapports sexuels pratiqués hors des cadres permis revêt un aspect à la fois religieux et juridique : aucune relation sexuelle n'est admise, car alors, c'est le péché par excellence. Ce qui explique le caractère

---

[207] Les *fouquaha* consacrent de longs développements en traitant en détail le statut de la mère-concubine, et celui de son enfant. La plupart de ces traitements sont appuyés par les *hadiths*.

[208] En Islam, le *zina*, l'adultère, est un terme qu'on utilise pour qualifier l'acte d'un coït accompli en dehors des formes légales et ce, indépendamment de la situation matrimoniale des deux partenaires. Le *zina* est classé selon les *fouquaha* parmi les grands péchés, c'est la violation d'un interdit d'ordre divin. C'est l'une des huit infractions que la *Chariaa* (six selon les versets coraniques et deux selon les *hadiths* prophétiques) a érigées en *hadd* et pour lesquelles il a prévu une peine déclarée.

[209] Les peines ne sont pas appliquées sur les déments et les détraqués ; non plus sur les mineurs (les impubères). C'est à partir de la puberté que les *fouquaha* considèrent l'être humain comme majeur.

[210] C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 4 : les femmes, verset : 25.

[211] ISMAÎLE, Mouhammed Bakr, *Al-fiquh al-wadhah mina al-kitab wa assouna*, (livre en arabe : La jurisprudence claire du livre saint et de la *Sounna*), Caire, Dar al-manar, 1990, tome II, p.194-201.

particulièrement rigoureux et dissuasif des condamnations qui s'y attachent. *Hadd azina*, la peine de l'adultère, que la *Chariaa* a érigée (la flagellation ou la lapidation), bien qu'il soit extrêmement sévère et rigide, il sert « à supprimer la corruption en ce monde, à préserver les âmes, l'honneur et les biens »[212]. La *Chariaa* islamique ne se limite pas à condamner le crime, avance Omar Abd Al-Aziz Al-Moutrak, elle s'efforce également d'empêcher sa propagation, son développement et de barrer les chemins qui pourraient y conduire[213].

Toutefois, malgré la rigueur et la rigidité du système jurisprudentiel islamique, la pratique a montré que l'application de la peine est rare. Ce n'est pas parce que la conjugalité illicite est bannie des « demeures de l'Islam » qu'on exécute rarement le *hadd*, mais plutôt à cause de deux éléments fortement liés : la restriction de la définition[214] de l'infraction, établie par les *fouquaha* et l'obstacle pratique de trouver une preuve irrécusable[215]. Ainsi, la sévérité et la raideur des règles établies, qui dépendent surtout de la charge religieuse, s'affaiblissent à la pratique. En fait, un départage sensible a toujours existé dans les sociétés arabo-musulmanes entre l'abstrait

---

[212] AFANDI, Daouwid, *Majmaa al-anhour fi charhi moultaqua al-abhour*, (livre en arabe : Le concile des fleuves pour l'explication du confluent des mers), Beyrouth, Dar ihya attourath al-arabi, 1990, p.364.

[213] Cité par : JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.209.

[214] La copulation est l'élément essentiel à la qualification de l'infraction.

[215] Pour appliquer le *hadd*, les *fouquaha* mentionnent deux possibilités : l'aveu et la preuve. L'aveu d'un individu ou des deux coupables (si une seule personne se confesse, on n'est pas obligé de retracer ou de poursuivre son partenaire). Si l'un des deux accusés (l'homme ou la femme) dénie l'acte, il sera sauvé et on n'applique la peine que sur l'autre individu qui a avoué le crime. Du côté des preuves, on mentionne la grossesse identifiable d'une femme non mariée -ou accouchement d'un enfant illégitime- déclarant qu'elle n'était ni inconsciente, ni forcée à faire l'acte d'adultère (la déclaration de la femme non mariée-enceinte qu'elle a subi l'acte en dormant sans se rendre compte et sans avoir distingué le coupable mène à l'extinction de la peine) ; le témoignage irrécusable (clair, sans ambiguïté, direct et oculaire) de quatre hommes musulmans, majeurs et justes. Selon le Coran, « ceux qui lancent des accusations contre des femmes sans produire par la suite quatre témoins […] » ils seront fouettés de quatre-vingts coups et leur témoignage ne sera plus accepté. C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 24 : la lumière, verset : 4. Ainsi, l'infraction du *zina* ne peut être établie que si quatre témoins rapportent avoir vu en même temps « l'organe de l'homme dans le sexe de la femme comme le stylet dans le pot à collyre ». Cité par : AWDI, Abd Al-Kader, *Le système pénal islamique comparé aux systèmes contemporains de droit positif*, Beyrouth, 1985, tome II, n. 285, p.350.

et la réalité[216], entre les textes théoriques et leurs applications dans la vie quotidienne[217].

Dans cette partie, ce qui mérite d'être souligné, c'est que le concubinat légal a été accommodé « d'une manière telle qu'il ne se heurte nullement ni ne s'oppose au mariage dont il apparaît un succédané, le doublant et le complétant »[218]. Depuis environ quatorze siècles depuis le début de l'application de la *Chariaa* islamique dans les « demeures de l'Islam », et à des degrés différents d'une société à une autre, l'esclavage et la pratique du concubinat légal furent abolis progressivement et discrètement dans les différents pays islamiques. À l'heure actuelle, ils ont officiellement disparu. La liquidation, dans certains pays, de situations anciennes est l'occasion par excellence pour les États-nations, à travers leurs tribunaux, d'affirmer l'illégalité de telles pratiques[219].

II.3.2. Le mariage et l'union libre dans les lois de la Tunisie post-coloniale

L'Islam, qui représente la religion officielle de l'État tunisien et le support des représentations à travers lesquelles la société tunisienne se perçoit elle-même, est à la fois un élément unificateur des formations sociales des pays arabo-musulmans (villages, centres urbains, clans, segments, tribus sédentaires, tribus nomades, tribus de *makhzenne* -proche du pouvoir central-, tribus de *sibah* -à la périphérie et loin du pouvoir central-,…) et une source essentielle de valeurs, de droits et des lois qui règlent la vie individuelle et sociale. Doit-on énoncer que cette religion s'avère être à la source de toutes les institutions politiques juridiques et économiques ? La réponse appelle des nuances compte tenu de la pluralité des formes vécues de l'Islam, des multiples

---

[216] D'ailleurs le problème n'est pas propre aux sociétés arabo-musulmanes.
[217] JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.207.
[218] JAHEL, Selim, « Les concubinages en terre d'Islam », dans, *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de Jacqueline RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.197.
[219] BORRMANS, Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 1977.

facettes qu'il revêt (décalage entre l'Islam scripturaire et l'Islam vécu) et des diverses perspectives (historique, sociologique, théologique) qu'il offre ainsi à l'analyse[220]. C'est très important de rappeler à ce stade qu'il y a une nette différence entre l'étude d'une religion et l'étude de ses adeptes ; entre l'Islam -un ensemble de croyances, de cultes, de règles et de législations- et les musulmans -des acteurs sociaux qui interagissent, interprètent, appliquent ou pratiquent la religion et les textes de ses sources-. Notre attention est portée principalement surtout sur la deuxième étude. La thèse que nous développons dans cette étude concernant les jeunes étudiants de la société tunisienne est que les représentations sociales et les pratiques peuvent se transformer, vu que le changement est inhérent à toute société. L'application et la pratique d'une religion ou d'une idéologie quelconque -qui est un des aspects de la vie sociale- n'échappent pas de cette réalité. Les prescriptions des transactions sociales en Islam -qui traitent le côté relationnel de la vie en société- ne peuvent pas subsister éternellement. Un processus de laïcisation et de sécularisation a fait que, dans la pratique, dans la plupart des pays islamiques et notamment en Tunisie, un certain nombre de ces prescriptions se sont effritées. D'un autre côté, quelques-unes persistent, « restent applicables et ont même été entérinées par la législation moderne : [certaines] prescriptions relatives au droit familial »[221].

Regardons dans l'histoire « moderne » et contemporaine, sans s'attarder, les importants changements qui ont caractérisé la société et l'État tunisien, notamment ceux qui se rapportaient aux droits de la famille.

II.3.2.1. Sociogenèse d'un État laïc

Les mutations économiques et politiques qu'a vécues la société tunisienne de 1860 jusqu'au 1940 représentent la plus importante période qui a préparé l'apparition des grands acteurs politiques et culturels -militant pour la réforme sociale et luttant pour l'indépendance- et qui vont marquer la Tunisie post-indépendante. Pendant la

---

[220] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.167.
[221] ASCHA, Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam*, Paris, L'harmattan, 1997, p.8.

période précoloniale et coloniale de la Tunisie -au cours du dix-neuvième et du début du vingtième siècle-, divers secteurs de la législation furent réformés. Ces réformes participaient des mutations économiques et sociales et du contact avec l'Occident : amorcé sous le règne d'Ahmed Bey (1837-1855) et concrétisé principalement par la politique de Khayreddine (Premier ministre de 1873 à 1877), ce mouvement de réformes qu'a connu la Tunisie du 19ème siècle s'est traduit par une série de mesures inscrivant dans les faits les éléments d'une conception de l'État liée au constitutionnalisme libéral[222]. À titre d'exemple, en 1846, la Tunisie fut le premier pays arabo-musulman à abolir l'esclavage. La promulgation en 1857 de l' « Ahd al-aman » (Pacte de sécurité), qui énonçait un certain nombre de principes relevant, du point de vue formel, d'une conception libérale de l'État ; un pacte de sécurité qui réformait le système judiciaire, proclamait l'égalité de tous devant la loi et devant l'impôt ; la liberté de culte, la liberté du commerce et de l'industrie, reconnaissait aux étrangers le droit d'acheter toutes sortes de propriétés et servait dans une large mesure les intérêts de la colonie étrangère et de la minorité juive et chrétienne. Dans le prolongement de ce pacte de sécurité, et sous pression des puissances européennes de l'époque, fut adoptée en 1861 la première constitution d'un État musulman[223] : un aménagement des institutions étatiques caractérisé « par l'existence aux côtés du Bey d'un Conseil Suprême, et une organisation judiciaire fondée sur les principes de l'inamovibilité des magistrats et du double degré de juridictions »[224]. Ainsi, en parallèle de la *Chariaa*, on établit de nouvelles lois fondées sur la législation occidentale, principalement sur la législation française, comme par exemple le droit commercial et le droit pénal.

En s'appuyant sur les doléances des commerçants et des artisans de Tunis à propos de la situation économique et l'attitude répressive observée par le Monarque -quelques mois après la mise en œuvre de la nouvelle constitution-, sur les agitations populaires des événements de septembre 1861 et sur l'insurrection des tribus en 1864, Khlifa Chater note que ces réformes « ne prenaient pas en considération les aspirations

---

[222] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.27.
[223] L'Egypte aura sa première constitution en 1866 et la Turquie Ottomane en 1876.
[224] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.28.

populaires et se contentaient, sous couvert d'un libéralisme fictif et d'un constitutionnalisme de façade, de consolider les situations acquises »[225].

A partir de 1881, la colonisation française[226], en étalant ses forces, en mettant ses mains sur les pouvoirs exécutif et législatif et en établissant un quadrillage administratif sur l'ensemble du territoire, a déchiré le tissu social -ce dernier tirait sa trame d'une imbrication de tribus, clans, villages et centres urbains- et a bouleversé les données de la relation conflictuelle entre le pouvoir central beylical et le système tribal, surtout à la périphérie dans les zones de dissidence. Toutefois, cette situation coloniale difficile n'empêche pas de dire que la société tunisienne, surtout représentée par ses élites et à travers l'apparition de nombreuses personnalités intellectuelles[227], a connu un mouvement politique et culturel qui s'est activé au début du 20ème siècle, traduisant ainsi les soucis de l'ouvrier tunisien et de la femme tunisienne qui vivaient tous deux la colonisation, l'injustice et la discrimination dans une société « traditionnelle » fortement attachée à ses coutumes, gouvernée par un régime beylical caractérisé par son pouvoir central et sa force orientée vers l'intérieur.

Au début du 20ème siècle, dans le prolongement direct de la Tunisie de khayreddine, l'élite tunisienne, organisée autour du mouvement « Jeune Tunisien », se proposait de sauvegarder l'entité tunisienne en diffusant chez ses compatriotes l'appartenance à une patrie et de réformer la société par l'assimilation de valeurs empruntées à la civilisation occidentale et réputées conformes aux fondements de la culture arabo-musulmane. En 1920 l'élite tunisienne créa le Destour (Parti libéral constitutionnel), parti né à la faveur des transformations subies par la société tunisienne dans le cadre du système colonial. Ce parti avait centré son programme sur la promulgation d'une constitution en tant que moyen de libération du pays. Sous

---

[225] CHATER, Khlifa, « Le constitutionnalisme en Tunisie au 19ème siècle », dans, *Revue Tunisienne des sciences sociales*, 40-43, 1975, p.264.

[226] Pendant la période coloniale, la Tunisie a vécu une saignée de ses ressources et de ses richesses naturelles, des crises économiques, politiques et sociales. Une colonisation qui a aggravé la situation du pays : les problèmes de la pauvreté et de l'ignorance s'accentuaient surtout dans les couches sociales tribales et populaires.

[227] Noua citons à titre d'exemple : Abdelaziz Thaalbi, Mohieddine Klibi, Taher Benachour, Béchir Sfar, Ali Bachhamba, Tahar Haddad, Ahmed Essafi, etc.

l'appellation « Jeune Tunisien » coexistait en réalité deux courants distincts[228] : d'une part, une tendance réunissant des intellectuels formés dans l'université « traditionnelle » de la Zaytouna (créée au début du 8ème siècle, un lieu de culte et d'enseignement des sciences de la religion), se rattachaient au fondamentalisme des réformateurs du monde musulman de l'époque de la renaissance arabe[229] ; d'autre part, une tendance regroupant des intellectuels modernistes formés dans l'école « moderne » du Collège Sadiki (créé en 1876, devait jouer un rôle important en dispensant un enseignement de type moderne), qui fut à l'origine du mouvement et en conservera le contrôle. Ces derniers intellectuels « fondaient leur action sur les valeurs « modernes » et ne voyaient dans l'Islam qu'une composante de la personnalité nationale tandis que les autres [les fondamentalistes] fondaient leur action sur l'Islam et ne voyaient dans la modernisation qu'un moyen au service de celui-ci »[230]. Si la tendance fondamentaliste jouait un rôle moteur dans la création du Destour, la tendance moderniste, elle, était la source de l'idéologie du Néo-Destour : le nouveau parti, issu d'une scission avec le Parti libéral constitutionnel, a joué un rôle important dans l'accession de la Tunisie à l'indépendance politique. Fondé en 1934, ce nouveau parti dirigé par une élite cherchant à imposer son propre système de valeurs directement inspiré de l'Occident « est rapidement parvenu à supplanter son prédécesseur et a réussi à […] garder le contact avec les masses et [à] tenir un langage assumant et unifiant les aspirations des divers composantes du 'peuple' »[231].

---

[228] À cet égard, nous citons à titre d'exemple deux ouvrages qui représentaient très nettement cette dualité des tendances : HADDAD, T., *Imraatouna fi acharia wa almoujtamaa*, (livre en arabe : notre femme, la législation islamique et la société), Tunis, Imprimerie artistique, 1930, œuvre d'un intellectuel « moderniste » qui se penchait sur le problème de la femme tunisienne. Il écrivit plusieurs articles dans le Journal Essawab (la raison) qui constituèrent l'ossature de l'ouvrage ; BEN MRAD, M. S., *El hidad ala imrâat al Haddaa*, (livre en arabe : le deuil sur la femme de T. Haddad), Tunis, Imprimerie de Tunisie, 1931, œuvre d'un intellectuel « fondamentaliste » qui contestait et critiquait la vision de T. Haddad.

[229] À la fin du 19ème siècle et au début du 20ème, les changements politiques, économiques et culturels se profilèrent avec plus d'acuité dans le monde arabo-musulman. Ils furent à l'origine de l'apparition de mouvement réformateur qui demanda un renouvellement religieux par le retour aux sources de l'Islam. De nouvelles interprétations du Coran et de la *Sounna* apparurent, qui avaient pour but d'apporter des preuves que la *Chariaa* n'est en contradiction ni avec la science moderne, ni avec le progrès social. Voir à titre d'exemple : ASCHA, Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam*, Paris, L'harmattan, 1997.

[230] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.32.

[231] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.37-38.

D'une manière générale, l'ensemble du mouvement de réforme en Tunisie du 19ème et du début du 20ème siècle a creusé les fondements d'une culture constitutionnelle tunisienne axée sur une réforme par en haut : la réforme de l'État et de l'élite dirigeante. La revendication d'une constitution, symbolisée par la référence aux textes de l'« Ahd al-aman » et de la constitution de 1861, s'est avérée le fil conducteur du discours nationaliste tout au long de la période coloniale et post-coloniale[232]. A cet égard, le Néo-Destour, devenu après l'indépendance Parti Socialiste Destourien (en 1964) et après la succession sans heurt du chef de l'État Le Rassemblement Constitutionnel Démocrate (en 1987), n'a point quitté la tendance moderniste. Tout en monopolisant la scène politique, économique, culturelle et même religieuse, le seul parti au pouvoir de l'État tunisien a continué une « tradition » en la renouvelant. En effet, l'accession à « l'autonomie interne » (en 1955), la fin du régime beylical (une année après l'indépendance du 20 mars 1956), la proclamation de la République (le 25 juillet 1957) et la promulgation de la Constitution (le 1er juin 1959) « se sont avérées autant d'étapes, sur le plan institutionnel, de l'instauration du monopole du Néo-Destour et du renforcement de sa cohésion interne »[233]. Ainsi, le monopartisme et la concentration du pouvoir étatique laisse dire que l'institution de l'État en Tunisie, qui est entre les mains d'une élite « occidentaliste », occupe une place centrale au sein de la société : il est, en même temps, un acteur politique et économique, un agent de transformation de la société et un élément modernisateur par la force de son pouvoir central et son rôle avant-gardiste dans la création du mouvement réformateur[234].

En s'appuyant sur les thèses de M. Camau, A.E. Hermassi, A. Zghal, H. Djait et M. Wannes[235], nous pouvons affirmer que l'État tunisien de l'ère post-indépendance

---

[232] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978.

[233] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.42.

[234] Manifestement inspiré par l'expérience Atatürkienne de la laïcisation de la Turquie moderne, le projet moderniste étatique tunisien jetait ses fondements à partir des valeurs occidentales, notamment de la 3ème République française en s'appuyant sur l'institution éducative (l'école) comme laboratoire pour diffuser les valeurs civiques et laïque.

[235] DJAIT, H., *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Le Seuil, 1974 ; HERMASSI, A., *État et société au Maghreb*, Paris, Anthropos, 1975 ; CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978 ; ZGHAL, A., « L'Islam, les janissaires et le Destour », dans, *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, (sous la direction M., CAMAU), Paris, Éditions du

est laïc et pragmatique dans le sens où l'idéologie occidentaliste-moderniste de l'État s'est cristallisé dans ses plans de développement, ses méthodes et ses programmes d'enseignements et ses lois législatives et juridiques. Le laïcisme de l'État et de l'enseignement en Tunisie, ne doit pas évoquer l'imaginaire d'un affrontement à la française entre deux institutions (Église/État). L'affrontement se situe plutôt entre l'État et les poches de résistances non nécessairement institutionnalisées d'une société fortement attachée à ses origines religieuses[236]. Au contraire, l'équipe du pouvoir cherche, invente, accommode, bricole et justifie en se référant à l'Islam pour encourager les valeurs occidentales. Au dire de H. Djait : un laïcisme qui n'est pas hostile à l'Islam. La complexité du laïcisme tunisien, qui tendait à façonner suivant les critères de l'État-nation une nouvelle personnalité tunisienne « moderne » par une réévaluation de ses composantes est mise en lumière par un mot d'ordre tel que la notion de patrie devant se substituer à celle de communauté fondée sur l'appartenance tribale à la civilisation arabo-musulmane sans pour autant l'annihiler.

II.3.2.2. Les changements législatifs et juridiques et leurs impacts

Mis à part l'ancrage historique du projet de modernisation de la société tunisienne par l'équipe au pouvoir, il va sans dire que la période de l'indépendance du pays a créé un contexte favorable à l'ouverture sur les cultures occidentales -surtout européennes- d'une façon générale et à l'émancipation de la femme tunisienne en particulier. Les mutations économiques, politiques, démographiques, culturelles et sociales se profilèrent avec plus d'acuité en Tunisie indépendante. On commença à codifier les législations modernes à l'occidental dans le domaine du statut personnel. Le législateur tunisien apporta d'importantes modifications aux dispositions de la *Chariaa*.

C.N.R.S, 1987, p.375-402 ; WANNES, M., *Addawla wa al-masala athaquafia fi tounis*, (livre en arabe : l'État et la question culturelle en Tunisie) Tunis, Fondation de Carthage, 1996.

[236] Rappelons que l'Islam, qui est un élément fondamental du processus d'unification interne de la société tunisienne, non seulement tend à déterminer en fait, sinon en droit, l'appartenance à la *Oumma* (communauté musulmane), mais encore se révèle un support essentiel des représentations à travers lesquelles cette *Oumma* se perçoit elle-même.

Parmi les premières initiatives vers lesquelles l'État tunisien s'est dirigé après l'indépendance, on note les aspects législatif et juridique. L'élite politique percevait que les lois et les législations sont l'une des plus importantes caractéristiques de l'État moderne. C'est ainsi que les cadres juridique et législatif et le discours politique ont contribué à diffuser le modèle jugé moderne de la famille nucléaire et à insuffler une nouvelle dynamique à la famille en insistant sur la co-participation des hommes et des femmes, en affirmant le droit des femmes, à égalité avec les hommes, à l'éducation et au travail, à la planification familiale (planning familial), et à participation à la vie civique et politique[237].

La Constitution tunisienne de l'État de l'indépendance a déterminé les grandes lignes de la politique familiale en énonçant dans son préambule « que le régime républicain constitue : [...] le moyen le plus efficace pour assurer la protection de la famille et le droit des citoyens au travail, à la santé et à l'instruction »[238]. C'est ainsi que la constitution, promulguée en 1959, stipulait que tous les citoyens, hommes et femmes, sont égaux devant la loi. Elle a rendu de ce fait possible la naissance de nombreux décrets qui ont permis, entre autres, l'accès de la femme à l'éducation, au même titre que l'homme. Cette réforme révolutionnaire du code juridique a donc été complétée et soutenue, de manière déterminante, par la politique de l'éducation.

De plus, le gouvernement de la Tunisie indépendante a fait du combat en faveur de la défense des droits de la femme une constante de ses politiques. A tel point que le processus d'émancipation de la femme, fondé sur l'idée de perfectibilité des droits sociaux et politiques de la femme, compte parmi les priorités stratégiques et les préoccupations officielles. Depuis l'indépendance, l'équipe au pouvoir a veillé à promouvoir les acquis juridiques de la femme, dans une approche conciliant modernité et fidélité aux origines, ouverture et attachement à l'identité nationale et à l'éthique

[237] BEN SALEM, Lilia, « La famille en Tunisie : questions et hypothèses », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.19.
[238] *La Constitution de la république Tunisienne*, Tunis, Publications de l'imprimerie officielle de la république tunisienne, 2004.

religieuse[239]. C'est dans cet esprit que le Code du Statut Personnel a été promulgué le 13 août 1956, représentant ainsi la première œuvre de réforme réalisée par le pays au lendemain de l'indépendance. Ce nouveau code constitue un véritable tournant dans l'histoire nationale, ayant permis de « libérer » la femme, en la débarrassant de l'emprise des traditions considérées désuètes. Parmi ces importantes dispositions, l'abolition de la polygamie[240], l'interdiction de la répudiation, l'institution du divorce judiciaire, la fixation de l'âge minimum au mariage à vingt ans révolus pour l'homme et à dix-sept ans pour la femme[241], sous réserve de son consentement, et l'attribution à la mère, en cas de décès du père, du droit de tutelle sur ses enfants mineurs. Le Code a valorisé l'égalité entre les deux sexes et a eu un impact décisif sur les mentalités. Il a été la clef de la transformation de l'image de la femme et de sa promotion sociale. Ces premiers acquis ont été renforcés par l'affirmation du droit de la femme à l'éducation et à l'emploi. L'école et l'activité professionnelle rémunérée sont deux facteurs déterminants[242] qui ont facilité l'accès de la femme tunisienne à l'espace public. Ce qui l'a progressivement habilitée à occuper des postes de responsabilité et à participer à la prise de décision. Car le Code ne s'est pas limité aux droits fondamentaux de la femme au sein de la famille. Il lui a également accordé l'exercice de ses droits sociaux. La

---

[239] Tout au long de l'époque coloniale et postcoloniale, ses propositions en faveur de la condition de la femme furent condamnées par des éléments conservateurs qui étaient beaucoup plus virulents que les rénovateurs qui défendaient ses idées au nom de la liberté d'expression et la modernisation du pays.

[240] « [...] il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas être justes avec celles-ci, alors une seule, ou de ce que possèdent vos dextres (les esclaves que vous possédez). Cela, afin de ne pas faire d'injustice ». C'est le sens d'un verset coranique, chapitre 4 : les femmes, verset : 3. Ce qu'il faut mentionner à ce propos, c'est que la Tunisie, qui a annulé l'application de la deuxième partie de ce verset en abolissant l'esclavage en 1846, fut le premier et le seul pays arabo-musulman à condamner l'application de la première partie du verset en abolissant la polygamie, ce dès l'indépendance en 1956.

[241] Selon le *Code du Statut Personnel*, au-dessous de cet âge, le mariage ne peut être contracté qu'en vertu d'une autorisation spéciale du juge qui l'accordera que pour des motifs graves et dans l'intérêt bien compris des deux futurs époux : *Code du Statut Personnel*, Tunis, Éditions C.L.E., 2000, p. 6.

[242] Lorsqu'on analyse les processus des changements politiques, économiques, démographiques, juridiques, culturels et sociaux, il se peut que les variables explicatives s'interfèrent avec les variables dépendantes et que les causes s'entrelacent avec les conséquences : à titre d'exemple, est-ce que l'expansion du système d'éducation moderne a-t-il, seul, causé l'apparition du courant moderniste et réformateur ou ce dernier a été une conséquence objective de la mutation des structures productives ? ; Les transformations politiques et sociales ont-ils, devancé les transformations législatives et juridiques ou l'inverse ?

promotion des droits de la femme était donc conçue non seulement dans l'intérêt de la femme mais surtout pour enraciner la modernisation dans la société tunisienne[243].

À côté de la promulgation du *Code de Statut Personnel* tunisien, un ensemble de dispositions et de formalités légales et une série de mesures administratives visaient à mettre le train de la Tunisie sur les rails de la « modernité » : le torpillage des tribunaux de la *Charia*, la suppression de privilège anciennement accordé aux personnages religieux (*Cheikh*, *Kadhi*, *Imam*, Chef de tribu, ...), la jonction du système éducatif religieux de la Zaytouna au système public gérés par les ministères de l'État et la mise en place d'un seul système juridique tunisien inspiré du système français et comportant des « dispositions islamiques »[244]. Cette approche de l'équipe du pouvoir que nous pouvons la qualifier par occidentaliste et conciliante (modernité/authenticité, droit positif/jurisprudence islamique) consiste à la fois à ériger l'Islam en religion d'État et de la société, sans postuler une subordination effective de l'État aux normes de la religion qui est officiellement la sienne[245]. Ainsi, la législation tunisienne post-indépendante est loin de s'avérer toujours conforme aux prescriptions de l'Islam. C'est dire en définitive que le recours à l'Islam[246], religion de l'État et de la société, n'exprime point son maintien comme source de droit. Au contraire, il est peut être un moyen utilisé pour éloigner de plus en plus le droit de sa source islamique, voire même une stratégie politique pour changer et les mentalités et les pratiques sociales[247]. Au dire de H. Djait, il s'agit là d'une démarche qui ferait l'économie d'une gymnastique mentale aberrante[248].

Pendant les années soixante/soixante dix, période de consolidation du pouvoir étatique, à son départ, la modernisation induite est essentiellement passive ; elle

[243] DAMAK, A., « Femme tunisienne et modernité », *Revue Afkaronline*, n.13, Mars - Avril, 2005.
[244] ETIENNNE, B., « Les dispositions islamiques du droit public maghrébin », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1er septembre 1966, p. 51-80.
[245] CAMAU, M., *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978, p.168.
[246] L'ex-président H. Bourguiba, arguant du droit d'interprétation de la loi religieuse qui lui conférerait sa qualité de chef de l'État, a-t-il justifié certaines réformes, notamment l'interdiction de la polygamie, à partir de considérations tirées du livre sacré : le Coran.
[247] BEN ACHOUR, Y., « Islam et Constitution », *Revue Tunisienne de droit*, 1974, 113-121.
[248] DJAIT, H., *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 142.

suppose l'acceptation des messages d'une modernisation « expérimentative » et sensibilisatrice : envoyer les enfants (garçon et fille) à l'école, autoriser les femmes à sortir de chez elles pour aller étudier et travailler, voter mais selon des consignes précises, enlever le voile et les foulards des têtes des femmes. Par la suite, il y a eu progressivement un appel à la dynamique des individus et des familles, au rôle de l'éducation et du travail -surtout de la femme- comme facteur de changement. Mais, ce projet étatique très mobilisateur dans ses principes a été imposé à l'acteur social, qui ne se percevait pas au début comme engagé. « Ce qui a dominé, en fait, c'est la dépendance à l'égard de l'État qui résolvait les problèmes en fonction de la conjoncture et un certain attentisme dont ont su rendre compte des sociologues comme A. Zghal ou J. Duvigaud »[249].

Après avoir mis en cause le modèle économique de la modernisation socialiste et coopératif des années soixante/soixante-dix et suite à l'application surtout du programme d'ajustement structurel des années quatre-vingt/quatre-vingt dix, les impacts n'ont pas tardé à se manifester sous forme d'une ouverture du marché qui n'a, depuis, pas eu de cesse « entraînant la société tunisienne dans le giron des sociétés de consommation; sous forme, également, du développement de l'individualisme dans une société où jusqu'alors les intérêts du groupe passaient avant ceux des individus, suscitant entre autre, des conduites d'évitement »[250].

Les changements actuels qui touchent la famille, le mariage, la vie du couple et les conduites individuelles des Tunisiens sont considérables et méritent une grande attention. Dans le champ sociologique actuel, ces changements nous pouvons les identifier au niveau : a) des rapports des deux partenaires dans le cadre d'une vie conjugale ou même d'une union consensuelle ; b) de l'égalité entre les sexes ; c) de la protection des intérêts individuels ; d) de la place grandissante des notions du plaisir,

---

[249] BEN SALEM, L., « La famille en Tunisie : questions et hypothèses », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p. 23 ; DUVIGNAUD, J., *Chebika*, Paris, Gallimard, 1968 ; ZGHAL, A., « Système de parenté et système coopératif », dans *Revue Tunisienne des sciences sociales*, Octobre 1967, n. 11, p. 95-108.

[250] BEN SALEM, L., « La famille en Tunisie : questions et hypothèses », dans, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p. 24.

du bonheur et de la réalisation de soi. Les rapports des deux sexes, que ce soit dans un cadre reconnu par la société et par les lois de l'État ou non, sont comme tout autre rapport social liés à une éthique et des mœurs. Depuis plus qu'une quarantaine d'années, les évolutions démographiques de la population tunisienne, mais aussi les facteurs d'ordre économique, politique, culturel et surtout juridique ont ébranlé les bases traditionnelles de l'institution familiale et les rapports entre les sexes[251].

À l'échelle de l'impact des changements législatifs et juridiques nous ne pouvons pas citer tous les facteurs d'influences directes et indirectes de la promulgation du *Code de Statut Personnel* tunisien. Notons tout d'abord qu'on ne change pas une société uniquement par décret. Un certain nombre de paramètres entrelacés entrent en ligne de compte et ils contribuent aussi à leur tour avec le nouveau cadre législatif et juridique à transformer les rapports sociaux au sein des familles, au sein des couples et par la suite au sien de toute la société. Parmi ces paramètres nous citerons la transformation du monde du travail (travail de l'homme à l'extérieur, puis de la femme, voire des enfants), l'industrialisation, l'urbanisation, le rôle de l'éducation (importance considérable de l'école mais aussi influence considérable des mass média et des relations sociales de plus en plus diversifiées), les progrès en matière de santé et le discours et l'action politique d'un gouvernement laïc voulant suivre les pas de « l'Occident ». Ce qui a suscité l'émergence d'une pluralité de modèles transmis et de valeurs souvent contradictoires et l'expression de l'autonomie individuelle.

Le nouveau cadre législatif et juridique et le reste des paramètres cités plus haut ont contribué à renforcer chez la majorité des Tunisiens, et surtout chez les jeunes, le sentiment d'une plus grande rupture des structures autoritaires de la famille, ou plutôt d'une plus grande rupture de l'inégalité vis-à-vis de la femme. Ce qui a, également, suscité des chaînes de réactions différentielles. En guise de catalyseur, le *Code de Statut Personnel* a joué un rôle important au niveau de l'émancipation de la femme et

---

[251] MAHFOUDH-DRAOUI, D., « Traditionalisme et modernisme conjugal dans la famille tunisienne », *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.81-88.

au niveau des transformations des structures familiales : un passage d'une famille large de type patrilinéaire (définie sur la base de la filiation) à une famille nucléaire (définie par un mariage et comprenant un couple avec ses enfants non mariés). Un passage sans rupture radicale avec une mentalité basée sur la forte présence des liens de parentés et l'entraide familiale. Comme notait L. Ben Salem, la famille large et la famille conjugale sont deux formes de structures familiales qui ne sont nullement exclusives l'une de l'autre dans le cadre de la société tunisienne. Ce qui a changé, ce sont essentiellement les rapports que ces deux types de familles entretiennent entre eux[252]. Graduellement, l'institution familiale est passée de la domination de la grande famille ou de la tribu vers l'indépendance de ses membres et l'agrandissement de leurs champs de prise de décision ; de la supériorité des hommes sur les femmes vers l'égalité des sexes ; de l'imposition du candidat conjoint pour le mariage vers le choix de plus en plus libre du partenaire ; de l'autoritarisme des hommes sur les femmes ou des parents sur les enfants vers le dialogue et la concertation entre les membres de la famille[253].

L'action et le discours politique anti-nataliste du gouvernement de l'indépendance (à travers la planification des naissances et le programme du planning familial) d'un côté, et les progrès en matière de santé, d'un autre côté, ont participé conjointement à la réduction de la fécondité et à l'augmentation de l'espérance de vie des individus. Les possibilités en matière de planification familiale donnent aux couples les moyens de choisir et de décider de la venue ou non de l'enfant, du nombre d'enfants qu'ils souhaitent et de vivre de manière plus épanouie leur sexualité. Enfin elles modifient les cycles de vie de l'homme et surtout de la femme et contribuent à rénover la communication au sein du couple[254]. Parallèlement, les relations préconjugales sont devenues de plus en plus possibles et plus ou moins tolérées. C'est avec le progrès des méthodes contraceptives et leur diffusion que s'effectue la dissociation entre la sexualité et la procréation, entre le moment du premier rapport sexuel et l'événement du mariage, entre la vie sexuelle et la vie conjugale. Ainsi, les

---

[252] BEN SLEM, L., « Structures sociales et changement social en Tunisie », *R.T.S.S.*, n. 100, 1990, p. 165-180.
DAMAK, A., « Femme tunisienne et modernité », *Revue Afkaronline*, n.13, Mars - Avril, 2005.
[253] DEMEERSMAN, A., *La famille tunisienne et les temps nouveaux*, Tunis, M.T.E., 1973.
[254] Voir le graphique : Cycles de vie de l'homme et de la femme Tunisien(ne) 1930 – 2000.

couples libérées de l'angoisse des grossesses non désirées pouvaient disposer plus librement de leur corps.

Nous évoquons aussi la question de la définition des rôles au sein de la famille[255]. Il fut une époque où cette question ne se posait même pas, la culture familiale d'alors ayant défini les rôles « classiques » de chacun : l'époux était de facto le pourvoyeur, l'être de l'extérieur et l'épouse demeurant au foyer pour s'occuper du foyer familial, l'être de l'intérieur (préparation de la nourriture, nettoyage, éducation des enfants, etc.). Depuis, bien des enjeux ont contribué à modifier cette structure. Il faut mentionner que bien des hommes se sont déchargés de leur rôle principal. L'activité féminine, comme en témoignent plusieurs travaux, notamment élaborée par L. Ben Salem et D. Mahfoudh-Draoui [256] a influencé la vie familiale en créant un cadre nouveau se référant à la pluriactivité des membres de la famille tunisienne quel que soit le milieu dans lequel elle vit. Le chef de la famille n'est plus, comme autrefois, le seul pourvoyeur des ressources[257].

Du point de vue démographique et statistique[258], encore nous attirons l'attention sur l'émergence et la convergence sans précédent de mutations profondes dans les comportements familiaux de la société tunisienne : la baisse de la natalité (le taux brut de natalité a chuté de 50,0 % en 1956 à 16,7 % en 2002) ; la chute de l'indice synthétique de fécondité (l'I.S.F. est tombé à 2,09 en 2002 alors qu'il était de 7,2 en

---

[255] Les réformes législatives et juridiques de 1993 tendaient vers une nouvelle définition des rôles masculin et féminin, basées plutôt sur la réciprocité et l'égalité dans les rapports entre les deux sexes. Ces réformes se sont caractérisées aussi par un renforcement du rôle du juge dans les relations familiales et par la création d'un fonds de garantie de la pension alimentaire et de la rente du divorce.

[256] MAHFOUDH-DRAOUI, D., *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994.

[257] L'article 23 du Code du Statut Personnel, modifié par la loi n. 93-74 du 12 juillet 1993 mentionne ceci : les deux époux doivent remplir leurs devoirs conjugaux…Ils coopèrent pour la conduite des affaires de la famille, la bonne éducation des enfants, ainsi que la gestion des affaires de ces derniers…La femme doit contribuer aux charges de la famille si elle a des biens.

[258] Les taux et les chiffres présentés ici sont rassemblés de différentes sources : *l'Institut National de la Statistique* (I.N.S.) de la Tunisie ; de *l'Office National de la Famille et la Population* (O.N.F.P.) en Tunisie : « Comportement contraceptif des familles en milieu rural dans les régions du Centre Ouest et du Sud de la Tunisie », Tunis, 1997 et « Enquête tunisienne sur la santé de la famille », Tunis, 2002 ; DITTGEN, A., « Modification de la famille en Occident et au Maghreb », dans, *Les Cahiers de Tunisie*, 1996, n. 174, p. 23-42 ; KHOUAJA, A., « Femmes tunisiennes, formes de mobilité et accès à la modernité », *Revue Afkaronline*, n. 18, Mars - Avril 2006.

1956) ; la baisse de la mortalité (le taux brut de mortalité a diminué de 25,0 % en 1956 à 5,8 % en 2002) ; la réduction de la mortalité infantile (elle s'est réduite de 200,0 ‰ des naissances à 22,1 ‰ en 2002) ; l'élévation de l'espérance de vie pour les deux sexes (elle est passée de 47,0 ans en 1956 à 73,0 ans en 2002) ; le recul de l'âge moyen au premier mariage[259] (en 1956, il était 22 ans pour les hommes et 18 ans pour les femmes. En 1990 il est élevé à 30 ans pour les hommes et 25 ans pour les femmes et il est devenu 32 ans pour les hommes et 29 ans pour les femmes en 2002) ; la réduction de différence d'âge entre les époux (il a passé de 7,7 ans en 1966 à 3,2 ans en 1994) ; l'élévation du taux du célibat chez les femmes (elle est passée de 98,7 % en 2001 à 99,2 % en 2006 pour la catégorie d'âge 15 – 19 ans, de 85,3 % à 88,4 % pour la catégorie d'âge 20 – 24 ans, de 53,9 % à 65,0 % pour la catégorie d'âge 25 – 29 ans, de 17,7 % à 37,5 % pour la catégorie d'âge 30 – 34 ans, de 14,8 % à 20,0 % pour la catégorie d'âge 35 – 39 ans, de 8,9 % à 13,5 % pour la catégorie d'âge 40 – 44 ans et de 3,9 % à 7,3 % pour la catégorie d'âge 45 – 49 ans) ; l'augmentation du taux de couverture médicale (il est passé de 1 médecin pour 2384 habitants en 1987 à 1 médecin pour 1156 habitants en 2002) ; l'augmentation du taux de prévalence contraceptive (il est passé 31,4 % en 1987 à 60 % en 1994, pour atteindre 62,9 % en 2002) ; l'accroissement du nombre de cas d'avortement chez les jeunes filles non mariées (de 1164 cas en 2002 à 2126 cas en 2005)[260].

Les vents des transformations politiques, économiques, démographiques et sociales qui ont soufflé sur la Tunisie post-indépendante ont eu sur les milieux familiaux et sur les acteurs sociaux, un effet diversifié et ambigu. Les familles ont eu plutôt tendance à réagir progressivement en développant des stratégies

---

[259] De nos jours, chez les jeunes on parle de plus que quinze ans d' « attente officielle » ou même réelle pour avoir vécu une relation sexuelle complète avec un partenaire de l'autre sexe.

[260] En Tunisie, les médecins gynécologues pratiquent l'avortement d'une façon officielle et réglementée. De plus, selon le dernier recensement de 2004, le nombre des naissances hors mariage a atteint 1060 cas et représente 0,6 % de toutes les naissances dans le pays (ces chiffres n'étaient pas présentés auparavant dans les précédents recensements). À partir de 2003, et selon la loi n. 51 ajoutée le 07 juillet, les enfants abandonnés ou de filiation inconnue peuvent se procurer un acte de naissance ordinaire comme le reste des enfants dont on connaît la filiation. La mère qui a la garde de son enfant mineur et dont la filiation est inconnue doit lui attribuer un prénom et son nom patronymique ou d'en demander l'autorisation conformément aux dispositions réglementant l'état civil.

d'accommodation, d'adaptation et de survie. Dans ce sens, l'étude de C. Camilleri[261] nous a exposé un modèle explicatif cernant la question des opérations d'acculturation qu'a connues la famille tunisienne depuis les années soixante. Dans sa démarche d'acceptation des nouvelles transformations -sans rupture radicale avec ses origines culturelles- et dans son aboutissement à un certain compromis social, la société tunisienne a sécrété des opérations et des trajectoires d'acculturation fortement diversifiées. Ce qui implique une certaine flexibilité au niveau des comportements, des conduites et des réactions sociales des différents acteurs face à tout ce qui est nouveau. C. Camilleri identifiait quatre importants types d'opération qui servaient à l'analyse des aspects de la crise de la famille tunisienne, dans la mesure où elle reflétait celle de la culture traditionnelle. L'opération la plus fréquente, selon lui, est celle de *dissociation*, qui a plusieurs aspects. Sous sa forme la plus simple, elle se présente sans justification : ainsi rejette-t-on par exemple un principe traditionnel sur le plan abstrait (inégalité des sexes) et le retrouve-t-on appliqué au niveau des rôles et des pratiques. Dans d'autres cas, soit qu'une justification est avancée ; soit que cette dernière est remplacée par une sorte de manipulation de la valeur des éléments dissociés. Ainsi le traditionalisme ouvert argumente-t-il diversement pour justifier l'adhésion à des principes modernes et l'absence de leur application aux pratiques. La seconde opération est celle de *transposition* qui se présente aussi sous plusieurs aspects. Sous sa forme la plus dépouillée, chez l'individu social il y a une sorte de transport du trait ancien dans les nouvelles conduites : ainsi, le dialogue d'apparence moderniste masque derrière lui une forme unilatérale paternaliste. Cette opération sert surtout à s'adapter plus aisément au moderne. Le troisième type d'opération couvre un groupe d'opérations généralement indissociables : La *subjectivation*, la *mobilisation* et l'*indétermination*. La *subjectivation*, elle, s'illustre tout particulièrement dans le modèle domestique souhaité par les jeunes : « les conduites de la puissances matérielle du groupe étant devenues périmées, elles sont remplacées par celles de préservation des aspects symboliques et moraux de cette puissance, qui survivent à ses aspects

[261] CAMILLERI, C., *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S., 1970, p. 459-471.

objectifs »[262]. Il faut noter aussi que ce mouvement de subjectivation ne s'empare pas seulement du groupe familial dans son ensemble : il se saisit également des normes de fonctionnement de l'organisation patriarcale. C'est là que se repèrent les deux autres opérations. La première, la *mobilisation*, correspond à la renonciation à des idées anciennes très dures et à l'abandon des anciennes déterminations institutionnelles rigides pour les récupérer sous forme de valeurs et attitudes plus dégagées des contenus cristallisés. La deuxième, l'*indétermination*, correspond au passage des prescriptions sociales coercitives, contraignantes à des principes généraux bien moins déterminés. Le dernier type d'opération est le *compromis*. Ici, l'individu social s'adapte aux nouvelles situations en cherchant des solutions accommodatrices pour résoudre les problèmes survenus et afin de minimiser leurs probables conséquences néfastes. Il est invité à additionner des traits empruntés aux deux cultures en sacrifiant, éventuellement, les traits traditionnels en cas de choix forcé entre elles[263].

Dans le contexte général de la transition post-indépendance, nous pouvons dire que la famille tunisienne tend à éclater dans le sens où la décohabitation s'instaure en modèle et où ses composantes dominées cherchent à s'exprimer, comme c'est le cas notamment chez les jeunes. Sous des pressions économiques, politiques, démographiques et culturelles, les rapports sociaux semblent s'orienter davantage vers des pratiques de la négociation. L'instruction des jeunes, l'élévation des années d'étude, l'accroissement du niveau d'instruction des jeunes filles ainsi que l'acquisition par les femmes d'un statut juridique et d'une profession favorisent les rapports d'égalité entre les sexes et poussent à une redéfinition du mariage. L'émancipation de la femme, conjuguée à une maîtrise de la contraception a des conséquences incontestables sur les rôles conjugaux et familiaux, mais aussi sur la fécondité, la divortialité, le célibat définitif, l'âge au premier mariage, le choix du partenaire et la formation des couples. Autant d'effets que nous n'avons pas fini encore de connaître.

---

262 CMILLERI, C., *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S., 1970, p. 330.

263 Cité aussi par KHOUAJA, A., « Les conceptions de la famille traditionnelle et de la famille moderne à partir des récits dessinés pour les enfants : le magazine des enfants « *Irfane* » comme modèle » (article en arabe), *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p. 37-38.

L'observation que nous pouvons faire des attitudes des jeunes Tunisiens et de leurs pratiques face au mariage et à la vie sexuelle « montre que nous sommes aujourd'hui face à des [individus] qui, de plus en plus se choisissent mutuellement et pour lesquelles le principe du mariage est le désir amoureux et la réalisation de soi. La vie de couple doit répondre à leurs aspirations en matière de bonheur et d'affirmation d'une identité sociale et professionnelle »[264].

Il importe de souligner, rendu à ce point, « le coût du progrès ». La transition post-indépendance a permis l'émergence, favorisée par l'ouverture dans tous les sens du terme (redéploiement juridique et organisationnel, ouverture du marché, extension du réseau des mass média, développement en matière de santé, urbanisation…) mais aussi par les difficultés de la vie quotidienne (pauvreté, échec scolaire, enfance abandonnée, chômage, endettement, décalage entre les besoins suscités par les modèles de consommation et les capacités des individus de les satisfaire, divorce, délinquance, suicide, …) d'une modernité accompagnée par un état d'anomie. Dans la famille, cela s'est traduit par des attitudes et des conduites fortement différenciées, des hésitations dans la socialisation « des générations futures avec aux deux pôles, soit une tendance à la démission et au laisser faire, soit le refuge dans un modèle […utopique], abrité généralement derrière le paravent de l'argumentation religieuse »[265]. Les notions éculées de tradition et de modernité n'ont, jusqu'à présent, que contribué à obscurcir une réalité déjà très complexe. Le retour sur le terrain, le contact avec l'acteur social et l'investigation sont le garant d'un exercice d'éclaircissement et de compréhension.

II.4. Discussion socio-juridique

Selon É. Durkheim, le droit est le document le plus précieux pour connaître la famille et particulièrement les types familiaux, car il atteint le plus haut degré d'objectivité. Il considérait aussi que l'étude des règles juridiques s'avérait des plus

[264] MAHFOUDH-DRAOUI, D., « Traditionalisme et modernisme conjugal dans la famille tunisienne », *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.83-84.

[265] BEN SALEM, L., « La famille en Tunisie : questions et hypothèses », *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994, p.24.

pertinentes pour saisir les règles normatives constituant les faits sociaux observables par excellence, le symbole visible de la solidarité sociale[266].

Peut-on dire que les réformes intervenues dans le droit de la famille tunisienne ont remis en cause, même de manière sous-jacente[267], la structure de la famille et la place du mariage dans la société ? Le droit est-il miroir de la société ? Ses lacunes, Ses failles, ses zones floues et son silence sont-ils, eux aussi, un facteur de changement ?

Et d'ailleurs qu'est ce qu'un mariage et qu'est ce qu'une famille en droit ?

II.4.1. Mariage monogame, divorce permis et union libre proscrite

Il apparaît aux yeux des juristes[268] qu'à l'échelle de la sexualité[269], le droit tunisien ne reconnaît qu'une seule forme légitime de vie du couple qui est le mariage monogame[270] légal prouvé par un acte authentique dans des conditions fixées par la loi. Ce droit a même tracé les contours d'une famille type : en donnant des définitions de ce qu'il entend protéger, on voit qu'il s'agit essentiellement pour lui de protéger la famille conjugale. La famille se fonde sur le couple, sur la *coupla*, d'où la question de savoir s'il ne faudrait pas, par voie de conséquence, prendre en compte le silence du droit ou l'émergence « d'un droit du non-droit » au dire du doyen J. Carbonnier[271], à savoir les couples non mariés et les mères célibataires qui ne sont pas consacrés de manière directe en droit tunisien.

---

[266] DURKHEIM, É., « Deux lois de l'évolution pénale », l'Année sociologique, n. 4, 1990, p. 65-95 ; DURKHEIM, É., *Introduction à la sociologie de la famille*, faculté des Lettres, Bordeaux.

[267] BOURAOUI, S, « Réformes juridiques et relations familiales », *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994. p. 187-201.

[268] VANDEVELDE, H., « Y a-t-il des concubinages au Maghreb ? Quelques éléments de réponse », *Des concubinages dans le monde*, (sous la direction J. Rubellin-Devichi), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p. 19-47 ; BOURAOUI, S, « Réformes juridiques et relations familiales », *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994. p. 187-201.

[269] Excepté la prostitution permise, organisée et reglementée par les autorités de l'État.

[270] Selon l'article 18 du *Code du Statut Personnel*, la polygamie est interdite depuis 1956 et même punie de prison depuis 1964.

[271] RUBELLIN-DEVICHI, J. et FULCHIRON, H., « Avant-Propos », *Des concubinages dans le monde*, sous la direction de J. RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p.15.

L'union libre est un phénomène social dont les conséquences juridiques ont de plus en plus d'importance et ce, à l'échelle du monde. La législation civile et les lois pénales tunisiennes ne prennent pas en compte les unions libres. Elles ne les condamnent pas directement ni ne le règlent résolument. Certes ce silence légal n'implique ni neutralité ni passivité, mais plutôt une hostilité vis-à-vis de cette forme sociale qui nie toute conséquence juridique dans le cadre des relations familiales. Nous pouvons dire que toutes les légalités (juridique, religieuse, sociale et morale) se réunissent pour exclure un tel état de vie. Néanmoins la réalité a pénétré le champ des règlementations, et le droit, poussé par la force incontournable des nouvelles mœurs et des nouvelles pratiques, a dû fermer les yeux, à l'échelle de certains plans, sur les unions de fait. Dans ce sens, la jurisprudence a réalisé un très grand travail de création et a cherché une solution à divers problèmes soulevés par leur existence[272]. Malgré l'inexistence affichée de toute vie commune hors mariage, nous pourrons constater qu'il existe certains types d'unions libres en Tunisie sous des formes diversifiées. À coté de l'illégalité des unions libres nous trouvons une situation d'exception dans les faits.

Rappelons que selon la loi tunisienne, le mariage -qui ne doit être que monogame- est un contrat consensuel conclu devant deux notaires ou devant l'Officier de l'état civil[273], il est formé par le consentement des deux époux[274], par une dot fournie par l'homme au profit de la femme et par la présence de deux témoins honorables. De plus, un acte de mariage doit être dressé et transcrit sur les registres de l'état civil. Si bien que toute union qui ne remplit pas ces conditions nécessaires pour qu'il y ait mariage ou qui comporte une clause contraire aux conditions essentielles du mariage est un mariage nul ; c'est un mariage hors des formes prévues par la loi ou une situation d'union libre, situation totalement exclue à laquelle il faudra mettre fin au

---

[272] AL-AHMADI, A., *Al-Jaraïm Al-Akhlakiya*, (ouvrage en arabe : les crimes moraux), Tunis, Imprimerie Al-Wafa, 1998 ; JEBALI, M., *Attagrime Bayna Al-Kanoun Wa Al-Akhlak*, (ouvrage en arabe : la criminalisation entre la loi et les mœurs), Thèse sous direction de F. Mimouni, Tunis, L'école supérieur de magistrature, 2002-2003.

[273] Le mariage des Tunisiens à l'étranger est célébré devant les agents diplomatiques ou consulaires, ou selon la loi locale. *Code du Statut Personnel*, la loi de l'état civil, article 31, p. 69-70.

[274] Les deux futurs époux ne doivent pas se trouver dans l'un des cas d'empêchement prévus par la loi.

plus vite, soit en la régularisant si cela est possible afin qu'elle devienne un mariage valide, soit en séparant les partenaires qui se considèrent comme conjoints à tort. Cette situation, qui pourrait sembler si bloquée, l'est en fait beaucoup moins qu'il n'y parait.

En réalité, nous pouvons dire que le système juridique ou même exécutif tunisien est flexible. Elaboré et pratiqué au ras de la vie quotidienne, suivant le cas par cas, le système porte en lui les instruments qui permettent de restreindre ou de modérer la rigueur des règles établies. Les praticiens des autorités officielles se chargent à leur tour de rendre encore plus malléable l'application des lois et ce, selon l'interprétation des textes de lois. Cette flexibilité va notamment pouvoir jouer en faveur de l'acteur social, surtout le jeune célibataire vivant en union libre. Notons aussi que l'un des facteurs, parfois invoqué par les partenaires des couples non mariés en Occident, est la facilité de la séparation quand on le désire. Or, dans le mariage tunisien, il est aisé aux époux de demander le divorce. La loi permet le *talak*, divorce. Ce droit de divorce appartient aussi bien à l'homme qu'à la femme. Cette possibilité de séparation permet ainsi au couple de vivre une autre expérience conjugale et d'avoir successivement plusieurs partenaires échelonnés dans le temps au long d'une vie.

II.4.2. Réalité diversifiée des unions libres en Tunisie

L'union hors mariage heurte de front le code de l'honneur social de même que l'éducation traditionnelle et la morale islamique. Le droit, comme la société, se montrent très répressifs concernant les relations sexuelles hors mariage surtout pour les femmes, ce qui n'est pas surprenant quand on connaît les origines culturelles de la société tunisienne et les rigueurs auxquelles donnent lieu les mœurs patriarcales strictes et l'éducation morale traditionnelle. Malgré l'attitude répressive à l'égard des relations sexuelles illégitimes, le droit se tait envers certaines situations qui en découlent, afin d'arrêter ou limiter le trouble ainsi causé dans l'organisation sociale.

Il n'en reste pas moins que les mutations sociales que connait la société tunisienne et l'ébranlement de la famille traditionnelle sont sources de phénomènes

nouveaux, ou du moins, qui deviennent de plus en plus apparents et prennent une certaine ampleur dans la mesure où un comportement traditionnellement tenu pour déviant et marginal tend à se répandre, notamment auprès des jeunes. Comme le note L. Roussel d'une façon globale, la montée des unions libres montre à quel point les changements socio-économiquo-démographiques, dont les observateurs les plus perspicaces commençaient à percevoir qu'ils pourraient être structurels plus que conjoncturels, touche à des racines plus profondes qu'un simple caprice de la mode[275]. Déjà, en Tunisie, on sonnait les cloches d'alarme et on s'inquiétait -dans les articles des journaux et dans des émissions radio ou télévisées- de l'élévation de l'âge moyen au premier mariage, de l'augmentation des naissances hors mariage[276] et de l'apparition de plus en plus fréquentes des maladies sexuelles transmissibles. Concernant notre étude, nous discutons les situations diverses qui peuvent donner lieu à une union libre chez les jeunes. Avant de voir ces diverses situations nous revenons sur la définition de l'union libre pour mieux saisir le phénomène.

Tout d'abord, rappelons que la définition parfaite et définitive du phénomène de l'union libre compte parmi les exercices périlleux et assez complexes. Ajoutons à ceci les problèmes de terminologie. Dans la littérature des juristes tunisiens, on utilise ; tantôt le terme *Moukhadana* ou *Mouachara jinsiya ghayr chariya*, qui veut dire concubinage ; tantôt *Alaka Khanaiya* qui veut dire aussi une relation sexuelle clandestine entre deux compagnons[277].

---

[275] ROUSSEL, L., *Les concubinages. Approche socio-juridique*, (sous la direction de) J., RUBELLIN-DEVICHI, Paris, Édition CNRS, 1986, p. 111.

[276] Selon le dernier recensement de 2004, le nombre des naissances hors mariage a atteint 1060 cas et représente 0,6 % de toutes les naissances dans le pays. Ce nombre qui peut paraître faible, est à nos yeux remarquable du moment où nous rappelons qu'il s'agit des chiffres officiels déclarés et non pas réels. De plus, la pratique de l'avortement et l'utilisation des méthodes contraceptives -qui sont autorisées et règlementées- jouent un rôle important dans la diminution des chiffres. Selon les informations de *l'Office National de la Famille et la Population* (O.N.F.P.), 40 % uniquement des naissances hors mariage sont gardés par leurs mères.

[277] TAYEB, A., *Mina Al-khatiba Il Al-Khalila*, (ouvrage en arabe : de la fiancée à la maîtresse), Thèse, Tunis, L'école supérieur de magistrature, 1971; BEN HLIMA, S., *Al-bounouwa Fi Al-kanoune Attounissi*, (ouvrage en arabe : la filiation dans les lois tunisiennes), Thèse, Tunis, La faculté de droit à Tunis, 1976 ; JEBALI, M., *Attagrime Bayna Al-Kanoun Wa Al-Akhlak*, (ouvrage en arabe : la criminalisation entre la loi et les mœurs), Thèse sous direction de F. Mimouni, Tunis, L'école supérieur de magistrature, 2002-2003.

Face à cette difficulté de trouver une définition précise à l'union libre, nous essayons de caractériser le phénomène à partir de ses éléments constitutifs. Ces derniers peuvent être distingués en deux grandes sphères distinctes. Dans la première se trouvent les éléments objectifs ; dans la seconde, les éléments subjectifs.

Pour les éléments objectifs nous citons cinq : les rapports sexuels, la relation hétérosexuelle, la fréquentation, la stabilité et le caractère secret.

Les rapports sexuels : comme disait R. Rodière, si on peut contracter un mariage blanc, on ne peut pas trouver une union libre blanche[278]. Donc, l'union libre suppose l'existence des rapports sexuels itératifs entre les partenaires. D'un autre coté, pour le cas du mariage, la loi tunisienne distingue deux étapes : la célébration et la consommation. Or, la première étape (la célébration) est inexistante dans le parcours des couples vivant en union libre.

La relation hétérosexuelle : la plupart des unions libres sont vécues par deux compagnons de sexes opposés, un homme et une femme. Si le couple est retracé par les autorités tunisiennes, leur union sera régularisée si cela est possible afin qu'elle devienne un mariage valide. Sinon, on sépare les partenaires en les punissant[279]. Dans le cas où le couple est composé de deux individus de même sexe, la loi tunisienne le considère comme un acte criminel d'homosexualité et le condamne par trois années d'emprisonnement[280].

---

[278] RODIERE, R., *Le mariage de fait devant la loi française*, Paris, Travaux de l'association Henri Caspitant, 1957, p. 55.

[279] Selon l'article 36 de la loi de l'état civil, si les partenaires ne sont pas engagés dans les liens du mariage (célibataires), leur union qui n'est pas conclue conformément à la loi (mariage n'est pas conclu par-devant l'un des représentants officiels de l'autorité) est nulle et ils sont passibles d'une peine de trois mois d'emprisonnement. Cette peine sera doublée (six mois d'emprisonnement) lorsque les partenaires continuent ou reprennent la vie commune. Dans le cas de la polygamie ou lorsque l'un des partenaires contracte un mariage hors des formes prévues par la loi, conclut une nouvelle union et continue la vie commune avec son premier conjoint, selon l'article 18 du *Code du Statut Personnel*, il sera passible d'un emprisonnement d'un an et d'une amende de 240 dinars ou de l'une des deux peines seulement, même si le nouveau mariage n'a pas été contracté conformément à la loi.

[280] Voir l'article 230 du *Code Pénal*.

La fréquentation : cet élément, même s'il est indispensable pour caractériser une union libre et la distinguer d'une relation provisoire, n'implique pas nécessairement la cohabitation sous un même toit. Les compagnons peuvent se rencontrer de temps à autre et ce, selon que le milieu, les circonstances, leurs disponibilités, l'entourage et les connaissances seront plus ou moins favorables ou défavorables. Lorsqu'il y a une vie commune avec cohabitation, l'union libre sera très proche du mariage. Or, en Tunisie, les couples essayent d'éviter la cohabitation (être ensemble sous un même toit) pour une longue durée pour ne pas attirer l'attention de leur entourage et pour protéger ainsi leur union.

La stabilité : les unions libres sont caractérisées par une certaine stabilité qui les distingue de toute relation passagère ou de tout acte de prostitution. En plus, même s'il s'agit d'une vie hors mariage, la femme[281] tunisienne en général, vu son éducation arabo-musulmane et sa socialisation dans une société relativement fidèle à ces origines -d'ailleurs c'est le cas aussi pour les femmes éduquées et socialisée dans d'autres cultures- n'accepte de vivre l'expérience de l'union libre que lorsque cette dernière demeure stable ou qu'elle aboutit, tôt ou tard, au mariage.

Le caractère secret : Rappelons que l'union libre en Tunisie est une relation qu'on considère illégitime, condamnée par la loi et rejetée par la religion et la société. Cette relation confidentielle, pour survivre, doit demeurer secrète tant et aussi longtemps que les compagnons n'ont pas entamé des procédures d'officialisation de leur situation auprès de l'institution étatique. Seul l'entourage le plus proche du couple -amis intimes par exemple- peut être au courant de cette union, sinon elle demeurera sous la forme la plus discrète possible afin de ne pas être dénoncée.

Pour les éléments subjectifs nous en citons deux : l'intention et la volonté des compagnons.

---

[281] Les relations sexuelles hors mariage sont encore et surtout le privilège de l'homme et de lui seul dans la plupart des cultures, patriarcales essentiellement, et notamment arabo-musulmanes qui pourtant fait du mariage la forme la plus recommandable d'union sexuelle, et de l'adultère l'une des péchés les plus graves pour l'homme comme pour la femme.

L'intention et *la volonté* sont deux éléments qui concernent directement les individus vivant ensemble hors le cadre du mariage. Si la ratification du mariage est soumise à un seul système de loi règlementé par l'État et appliquée sur tous les individus, la genèse et la formation de l'union libre, elles, dépendent de l'intention et de la volonté des compagnons. L'absence ou la cessation de l'un de ces deux éléments subjectifs met fin automatiquement à l'expérience de l'union libre[282].

À partir des éléments objectifs et subjectifs qui caractérisent l'union libre, il est possible de dire que nous entendons par union libre toute union hétérosexuelle non accidentelle, relativement stable et choisie par deux partenaires, quelle que soit leur situation matrimoniale, qui n'a fait l'objet d'aucune procédure de reconnaissance officielle de l'État, qu'elle soit reconnue par la société ou non et elle implique ou non la co-résidence du couple.

Il faut souligner aussi le fait que l'union libre peut être formée par deux compagnons de diverses situations matrimoniales : les deux membres du couple sont célibataires ou non mariés (au moment du vécu de l'expérience) ; l'un des deux membres du couple est marié et l'autre est célibataire ou non marié (veuf ou divorcé) ; les deux membres du couple sont mariés (ils vivent simultanément l'expérience d'union libre et du mariage en même temps). Selon les lois de la république tunisienne, le premier cas correspond à l'*union libre simple* tandis que le deuxième et le troisième cas correspondent à l'*union libre adultérine*.

Pour le cas de l'*union libre simple*, nous pouvons dire que cette situation déviante socialement ne forme pas un crime prohibé par la loi, car nous ne trouvons pas dans le *Code Pénal* tunisien un texte clair et direct qui condamne l'*union libre simple*. Toutefois, nous trouvons des ressemblances entre cette situation et celles de deux autres formes de rapports sexuels interdits par la loi. Pour ces raisons, et dans le cas où le pouvoir judiciaire tunisien veut condamné un cas *d'union libre simple*, il sera

---

[282] MALAURIE, Ph., AYNES, L., *La famille*, Paris, Cujas, n. 252, 1989.

obligé de la considérer ; soit comme un mariage qui n'est pas conclu conformément à la loi (mariage n'est pas conclu par-devant l'un des représentants officiels de l'autorité) ; soit comme le crime de la prostitution secrète. Dans le premier cas, et selon l'article 36 de la loi de l'état civil du *Code du Statut Personnel*, les compagnons sont passibles d'une peine de trois mois d'emprisonnement. Cette peine sera doublée (six mois d'emprisonnement) lorsque les partenaires continuent ou reprennent la vie commune. Dans le deuxième cas, et selon l'article 231 du *Code Pénal*, les partenaires sont passibles d'une peine d'emprisonnement entre six mois et deux ans et d'une amende de 20 à 200 dinars.

Dans le cas de l'*union libre adultérine*, le partenaire marié ne peut pas échapper cette fois ci à une condamnation directe. Parce que les lois tunisiennes considèrent que les relations sexuelles pratiquées hors mariage par un partenaire déjà marié forment, soit le crime de l'adultère, soit le crime de la polygamie. Dans le premier cas, et selon l'article 236 du *Code Pénal*, l'époux ou l'épouse qui commet l'adultère est passible d'une peine de cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 500 dinars. Cette peine ne sera appliquée que lorsque l'époux ou l'épouse de l'accusé demande de faire des poursuites judiciaires contre son conjoint (qui a commis le crime de l'adultère). Dans le deuxième cas, et selon l'article 18 du *Code du Statut Personnel*, lorsque l'un des partenaires se trouve dans un cas de polygamie ou contracte un mariage hors des formes prévues par la loi concluant une nouvelle union et continue la vie commune avec son premier conjoint, il sera passible d'un emprisonnement d'un an et d'une amende de 240 dinars ou de l'une des deux peines seulement, même si le nouveau mariage n'a pas été contracté conformément à la loi.

À la différence de l'*union libre adultérine* qui est condamnée par une loi directe, mais aussi flexible[283], nous pouvons dire que *l'union libre simple*, si elle n'a pas été frappée par les tribunaux sous le coup d'une loi criminelle, reste parmi les

[283] Bien qu'en Tunisie post-indépendante la polygamie est prohibée, nous notons que lorsque l'époux ou l'épouse « lésée » ne porte pas plainte contre son conjoint accusé du crime d'adultère, ce dernier peut être alors toléré pour vivre ainsi l'expérience d'une des formes de la polygamie sans être condamné par la loi directement et ce, rien que parce que son partenaire n'a pas fait une demande de poursuite judiciaire.

zones floues du droit tunisien. Ce silence juridique tunisien n'est-il pas une forme de tolérance de l'union libre ?

À la fin de cette partie, quelles sont alors, pourrait-on se demander, les situations imposées par le contexte tunisien et les circonstances difficiles qui peuvent donner lieu à une véritable union libre ?

Les situations pouvant donner lieu à des unions libres chez les jeunes en Tunisie sont diverses : *azzawage al-ourfi* (l'union du mariage coutumier), les fiançailles, l'amour libre et le couple à l'occidental[284].

Azzawage al-ourfi (littéralement, mariage coutumier) : dans cette situation, où les jeunes prétendent qu'il s'agit bel et bien d'un « mariage », une ou plusieurs conditions nécessaires pour l'officialisation de l'union ne sont pas respectées. Afin de tenter de « légitimer » cet état de « déviance », certains jeunes musulmans, croyants surtout, et voire même pratiquant de leur religion, développent des nouvelles pratiques : sans informer leurs parents ou leurs proches, ils font appel parfois à deux de leurs amis intimes témoignant entre eux que leur union est certifiée sous le regard du Seigneur. Des fois, ils arrivent à convaincre un « *cheikh* ou *imam* » de mosquée (détenant une certaine autorité religieuse) pour qu'il assiste à la scène. Néanmoins, les *fouquaha* spécialistes de la jurisprudence islamique sont d'accord sur le fait que ce type de « mariage » est illégal -selon eux, il n'est même pas un mariage- puisque les deux partenaires ont fondé l'union tout seul, sans permission du tuteur de la fille et sans célébration familiale de l'événement. Cette union inadéquate selon les prescriptions des lois religieuses de l'Islam n'est pas non plus conforme aux lois du droit positif tunisien.

Les fiançailles : cette union qui peut être vue comme une sorte de stage préconjugal, elle est due principalement aux contraintes économiques, culturelles et

[284] L'idée de ce modèle est empruntée de H. VANDEVELDE. Nous l'avons reformulé et adapté au cas tunisien à partir de son article « Y a-t-il des concubinages au Maghreb ? Quelques éléments de réponse », *Des concubinages dans le monde*, (sous la direction J. Rubellin-Devichi), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990, p. 19-47.

sociales[285]. En Tunisie, plus que la moitié de la population (56,4% en 2004) a moins de 30 ans ; il s'agit donc d'une population jeune, nombreuse et en âge de se marier. Or les contraintes qui sont de toutes sortes, élévation du nombre des années d'étude (17 à 20 ans en moyenne), absence d'emploi stable et rémunéré, exigences culturelles trop élevées pour la cérémonie du mariage et la dot, manque de logement, opposition des familles dans certains cas, font que les jeunes ne peuvent pas se marier quand ils le veulent et sont conduits, donc, à des relations sexuelles, avec plus ou moins un projet de mariage. Cette union libre prendra souvent la forme de fiançailles étendues qui pourront durer une longue période (plus que trois ans), quand elles aboutissent à des mariages. Dans son étude[286] portant sur *Les attitudes et les représentations du mariage chez les jeunes filles algériennes*, R. Toualbi explique que les jeunes filles de plus de 25 ans, non mariées, sont dévalorisées dans une société qui considère le mariage comme le destin de la femme. Pour échapper, d'une part, aux rumeurs et aux « qu'en dira-t-on » susceptibles d'affecter la renommée de la famille, et d'autre part pour éviter à la fille l'expérience d'un mariage précipité, les parents en arrivent à des compromis[287] de type « contrat de mariage », ou fiançailles de longue durée, servant de support à l'union.

L'amour libre : cette union basée sur les relations sexuelles hors mariage demeure la plus secrète, donc incertaine, mais elle peut survivre en devenant stable. C'est à l'occasion de maternité hors mariage qu'elle se trouve parfois révélée. Selon le dernier recensement de 2004, le nombre des naissances hors mariage a atteint 1060 cas et représente 0,6 % de toutes les naissances dans le pays. Ce nombre[288] qui peut

[285] D'ailleurs, c'est le cas aussi pour les deux autres situations des unions libres : *azzawage al-ourfi* et l'amour libre.

[286] TOUALBI, R., *Les attitudes et les représentations du mariage chez les jeunes filles algériennes*, Alger, Enal, 1984, p. 79-80.

[287] Rappelant que C. Camilleri en 1973 a fait la même observation pour la Tunisie et qualifie ce compromis « d'opération de transposition » : des parents réagissant de la sorte aux dangers sexuels de la mixité, recourent à des aspects de la tradition pour accepter le modernisme des jeunes : CAMILLERI, C., *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S., 1970, p. 459-471.

[288] Par ce qu'il s'agit d'un phénomène qui affecte surtout la femme et ensuite la société, les naissances hors mariage en Tunisie peuvent être aussi considérées comme la principale cause de la monté des phénomènes de l'enfance abandonnée et de la délinquance juvénile et de l'augmentation du nombre des

paraître faible, est à nos yeux remarquable du moment où nous rappelons qu'il s'agit des chiffres officiels déclarés et non pas réels. Car le nombre des accouchements clandestins est impossible à cerner dans un pays arabo-musulman comme la Tunisie. De plus, la pratique de l'avortement et l'utilisation des méthodes contraceptives -qui sont autorisées et règlementées- jouent un rôle important dans la diminution des chiffres. En parallèle avec le phénomène des naissances hors mariage, notons que le taux d'avortement officiel a augmenté chez les jeunes filles non mariées pour atteindre 2126 cas en 2005, contre 1164 cas en 2002. De plus, selon les informations de *l'Office National de la Famille et la Population* (O.N.F.P.), 40 % uniquement des enfants nés hors mariage sont gardés par leurs mères. À l'occasion du phénomène des mères célibataires et des enfants abandonnés, se développe une large prise de conscience, par l'État et la société, de l'existence des relations sexuelles hors mariage à une échelle inquiétante. Celles-ci donnent lieu, dans certains cas, à des situations d'union libre, sans qu'il soit possible actuellement de mesurer l'ampleur du phénomène.

Le couple à l'occidental : il s'agit d'une union fondée par certains jeunes qui souhaitent échapper à l'emprise de la culture « traditionnelle » et des valeurs de la grande famille patriarcale. Les jeunes filles universitaires (hautement instruites et cultivées) appartenant à la classe aisée des grandes villes, particulièrement, refusent de s'insérer dans le modèle traditionnel du foyer tel qu'il est présenté par la société. Elles cherchent leur place dans un pays en transition, en développement ; elles aspirent à un nouveau rôle politique, économique et social, à un rôle plutôt choisi que déterminé par les traditions. C'est le modèle occidental. En effet, tout autre est la situation dans les pays capitalistes post-industrialisés et caractérisés par une modernité avancée (post-moderne)[289]. Elle est autre par ses antécédents historiques, et plus encore par son évolution récente. En gros, une prise de conscience s'est faite, en Occident, de l'aliénation spécifique de la femme dans les pays capitalistes. Aux yeux des jeunes « modernes », l'engagement social dans le moule du mariage ne leur donne pas la

---

enfants des rues (enfants vagabonds). Selon le rapport national de la situation des enfants de 2005, il y a en Tunisie 1489 enfants de rues.

[289] Par commodité ces pays on les appelle « occidentaux » puisqu'ils comprennent aussi des pays très lointains, tels l'Australie, mais qui ont importé la culture occidentale.

possibilité de tenter vivre de nouveaux types de relations conjugales basés sur des véritables rapports d'égalité entre partenaires, d'où les cas d'union libre. Cette nouvelle manière de vivre la conjugalité est pour eux un véritable attachement au sens large de la liberté des individus.

Pour conclure, nous pouvons dire que la dernière situation d'union libre (le couple à l'occidental) se différencie des trois précédentes en ce qu'elle est vécue par des compagnons qui le font par conviction, en souhaitant qu'elle demeure la plus stable et, qu'en principe, elle ne débouche pas nécessairement sur un mariage. Par rapport à cette dernière situation d'union libre de caractère plutôt durable, les trois premiers états de vie de couple hors mariage sont assez temporaires, et leurs partenaires semblent souhaiter qu'elle se transforme en mariage, car ils sont en quelque sorte dans une période d'attente, vécue comme pré-mariage et vue comme l'ombre du mariage.

Au terme de ce cadre théorique, nous pouvons dire que même si la conjugalité hors mariage n'est pas encore en Tunisie un phénomène quantifiable, nous pouvons croire qu'elle s'étend de plus en plus vite. Peut-elle se développer davantage ? A priori, rien n'y fait obstacle. Présentement, il est impossible de donner une idée nette de l'étendue du phénomène des couples non mariés en général, et tout particulièrement de ceux qui appartiennent à la catégorie d'âge que nous avons choisi pour cette étude, c'est-à-dire les jeunes. Encore moins est-il possible de fournir là-dessus des chiffres savamment et rigoureusement vérifiés. Voilà pourquoi nous en sommes donc condamnés, à n'aligner et à n'approfondir qu'un certain nombre d'indices susceptibles de nous éclairer quelque peu sur l'ampleur de ce phénomène dans la société tunisienne. L'absence des chiffres exacts, et la rareté des écrits sur l'expérience des couples tunisiens non mariés, nous oblige à aller sur le terrain pour parler à des jeunes pour en savoir davantage. Le troisième chapitre de la présente thèse se propose donc de familiariser le lecteur avec notre cadre méthodologique, adopté pour répondre aux questions de notre problématique et pour atteindre nos objectifs de recherche.

CHAPITRE III

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

III.1. Une approche qualitative, une approche pluri-méthodologique

Cette étude présente certainement un aspect exploratoire. Sauf erreur, c'est la première en Tunisie qui traite directement et en tant que tel du phénomène des jeunes vivant en union libre.

Dans cette recherche l'objet est construit conceptuellement, « conquis sur l'illusion du savoir immédiat »[290] à la suite d'une double rupture qui vise simultanément le « sens commun » et la « sociologie spontanée ». Pour réaliser cette double rupture et afin d'atteindre le « maximum »[291] de rigueur dans nos analyses, nous optons pour une rupture continue mais progressive, non pas absolue mais relative, un « aller-retour permanent entre compréhension, écoute attentive, et prise de distance, analyse critique »[292], car notre question de départ, celle par laquelle nous essayons de comprendre l'existence du phénomène de l'union libre chez les jeunes en Tunisie, nous cite dans une approche globale de la réalité sociale. L'explication d'un tel phénomène

---

[290] BOURDIEU, P., CHAMBORDON, J-C., PASSERON, J-C., *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, 1968.

[291] Nous sommes enclin à penser qu'aucune recherche scientifique n'est parfaite.

[292] KAUFMANN, J-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996, p.22.

social ne doit pas se baser uniquement sur les facteurs exogènes ou endogènes qui influencent la société tunisienne, plus encore, elle doit se baser aussi sur la signification que les individus donnent à leurs actes. Cette signification appartient à la conscience des personnes, elle est « intérieure ». Pour la découvrir, nous passerons par les opinions individuelles et nous y rechercherons les principes, les valeurs et les représentations qui orientent ou guident les comportements. Les conduites humaines sont, en effet, intentionnées et inspirées par un ensemble de représentations mentales d'origines sociales en dehors desquelles elles ne peuvent être comprises.

Selon A. Pires[293], le choix du qualitatif ou du quantitatif, dans une étude, est déterminé par les objectifs de la recherche, par les dimensions du problème qui intéressent le plus le chercheur et éventuellement par les contraintes pratiques. C'est en fonction de ces critères que nous options pour la méthode qualitative.

À titre de première tentative d'analyse du phénomène des jeunes Tunisiens vivant en union libre, notre étude ne peut donc prétendre en arriver à des conclusions définitives. Tout au plus visons-nous à cerner les principales dimensions du problème que pose cette nouvelle condition sociale, à découvrir l'atome de la représentation sociale des jeunes tunisiens vis-à-vis du mariage et à dégager chez lui les traits qui nous apparaissent les plus révélateurs. Si nous voulions définir plus exactement l'orientation de notre étude, nous dirions qu'elle a pour principal but une première exploration, de type global et surtout qualitatif, de la situation des jeunes tunisiens vivant en union libre. Même si notre étude comportera un nombre respectable de données présentées quantitativement, l'objectif n'est pas de procéder à une analyse statistique, au sens précis du terme, du phénomène de l'union libre. Étant donné, d'une part, que nous envisageons ce dernier dans la perspective d'ensemble de transformations sociales et culturelles qui se sont opéré et s'opèrent actuellement chez les jeunes étudiants Tunisiens et que, d'autre part, le choix de la condition sexuelle où nous étudions cette transformation implique déjà une situation à caractère résolument

[293] PIRES, A., « Echantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans, *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Sous la direction de J. Poupart, Montréal, Gaëtan Morin, 1997.

minoritaire et exceptionnel, il nous apparaît tout à fait contre-indiqué de nous engager avant tout dans une étude strictement quantitative et statistique des jeunes vivant en union libre.

Un tel mode de construction de l'objet est alors propice à l'usage des méthodes quantitatives, mais surtout et essentiellement qualitatives qui sont confrontées à la très grande richesse informative du terrain choisi. Cela enrichit une posture de curiosité, d'attente, d'ouverture et de polarisation dans la phase exploratoire de l'enquête[294].

Nous optons aussi pour l'approche qualitative car celle-ci nous permet de comprendre, le sens profond que donnent les jeunes Tunisiens vivant en union libre à leur place dans la société. Elle nous offre également l'occasion de découvrir leur vécu quotidien, leur interaction avec l'environnement, ainsi que leur atome de représentation sociale du mariage dans le cadre d'une société à la recherche de son identité et où les dynamismes sociaux sont en pleine effervescence. L'approche quantitative met ainsi à notre disposition un ensemble de techniques qui nous aident à approcher la situation des jeunes couples non mariés dans ses différentes facettes.

Notre recherche est alors principalement qualitative. Dans ce but, nous avons d'abord commencé par compléter la revue des écrits susceptibles d'éclairer notre lanterne sur la question étudiée. Ces écrits nous ont permis d'identifier les traits caractéristiques de la société, de la famille et de la vie de couple des Tunisiens. Ils nous ont permis par ailleurs de mieux évaluer les changements passés et actuels enregistrés dans la Tunisie post-indépendante. Nous avons recensé aussi les principaux ouvrages, documents et textes pénaux portant sur l'union libre en général et en Tunisie particulièrement. Un grand nombre de travaux, parus principalement sous forme d'articles de revues scientifiques ou magazines, ont été écrits ces dernières années sur la question des jeunes couples non mariés. Notre intention avec cette démarche n'était pas de faire un recensement complet de tous ces travaux, encore moins de comparer

---

294 SCHWARTZ, O., « L'empirisme irréductible », Postface in N. Anderson, *Le hobo*, Paris, Nathan, 1993.

notre travail aux leurs, mais de nous en inspirer de ces œuvres pour se concentrer plutôt sur l'analyse exclusive de la situation tunisienne.

Ensuite, notre choix méthodologique a été fait en fonction de nos orientations théoriques. Plusieurs techniques de cueillette de données s'offrent au chercheur dans les sciences sociales : observations, questionnaires, entretiens pour ne nommer que les mieux connues. On pourrait d'ailleurs discuter de leurs avantages et de leurs limites, mais toutes ne livrent pas les mêmes dimensions de la réalité. Le chercheur est poussé à privilégier celles qui correspondent le plus à son objet de recherche.

La portée globale de notre recherche, ainsi que son caractère exploratoire, nous laissent considérer que la technique la plus appropriée de cueillette des données serait celle d'entretien semi-dirigé. Cette technique fut utile pour mettre en relief les dimensions subjectives des changements socioculturels qui ont engendré des nouvelles pratiques sociales. C'est la façon qui nous semblait la plus efficace d'aller au cœur du problème, d'en saisir les multiples facettes, de ramasser sur le jeune un ensemble de renseignements qui nous permettent de présenter une synthèse de ce nouveau phénomène social. Il s'agit aussi d'opter pour une technique conforme à la méthode qui nous aidera à repérer le contenu de l'atome de la représentation sociale et puis, à comprendre le sens qu'y donne le sujet. Comme nous l'avons mentionné, la recherche qualitative est la méthode la plus adéquate pour nous permettre d'atteindre les objectifs recherchés. Elle se caractérise par le type de techniques qu'elle utilise pour la collecte des données, en particulier l'observation et les entretiens à tendance non directive. Le propos de la méthodologie qualitative c'est de permettre de comprendre de l'intérieur l'univers de ceux que l'on étudie. Elle fournit un compte rendu de la réalité telle que vécue et perçue par les jeunes. Si cette méthode est nécessaire pour comprendre de l'intérieur les orientations de nos acteurs, elle nous parait cependant incomplète pour ce qui est de déterminer le contenu des représentations sociales, soit les éléments de l'atome. Selon J-C. Abric[295], l'étude des représentations sociales nécessite l'utilisation

---

[295] ABRIC, J-C., « Méthodologie de recueil des représentations sociales », dans, *Pratique sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p.59-82.

de méthodes visant d'une part à repérer et à faire émerger les éléments constitutifs de la représentation et, d'autre part, à connaître l'organisation de ces éléments et à distinguer le système central du système périphérique. Pour atteindre ces objectifs, il nous faut une approche multi-méthodologique, organisée en deux temps successifs, permettant d'abord le repérage du contenu de la représentation et ensuite l'étude des relations entre les éléments dégagés, leur importance relative, leur hiérarchie et la structure de l'atome de la représentation sociale.

Pour le premier temps nous avons réalisé une enquête qui avait pour support la technique des entretiens semi-dirigés ciblant les pertinentes expériences vécues par quelques jeunes. S'y ajouteront des questions portant sur les thèmes à l'étude et en tenant compte des principales variables liées à la question. Cette technique des entretiens semi-dirigés, nous semble la plus valable pour explorer l'univers des jeunes vivant en union libre et pour dégager les opinions des jeunes et les éléments de l'atome de la représentation sociale du mariage.

En deuxième temps, puisque l'utilisation de l'entretien -malgré sa pertinence- pose quelques questions telles que la spontanéité de l'expression et l'influence de la situation d'énonciation, nous avons ajouté aux entretiens semi-dirigés une méthode associative. C'est l'association libre qui permet l'actualisation d'éléments implicites ou latents qui seraient noyés ou masqués dans les productions discursives. Elle consiste, à partir d'un mot inducteur, à demander au sujet de produire tous les mots, les expressions ou les adjectifs qui lui viennent alors à l'esprit. Bien qu'elle soit fondée aussi sur une production verbale, elle permet de réduire la difficulté ou les limites de l'expression discursive de l'entretien. La méthode d'association libre a été complétée et soutenue aussi par une autre méthode, celle d'hiérarchisation des items.[296]

Rappelons qu'une de nos principales hypothèses avancées dans le cadre théorique est que la représentation sociale du mariage étudiée est une construction sociale structurée par les expériences des jeunes vivant en union libre. Dans le but de

---

[296] Nous revenons sur ce point plus loin : III.1.4. Les tris hiérarchisés successifs des items.

vérifier cette hypothèse, la centralité des éléments de l'atome de la représentation sociale du mariage a été explorée par la mise en œuvre d'une association libre (voir annexes). Nous nous proposions de comparer, par cette technique, la hiérarchie des éléments de la représentation sociale du mariage dans chaque situation étudiée. L'étude des valeurs, des croyances, des attitudes et des images sur le mariage s'avérait également nécessaire pour mettre en relief la nature des éléments qui participaient dans le processus de changement représentationnel.

Dans le but de mettre en relief des traces traditionnelles dans le contenu représentationnel actuel du mariage dans le milieu étudié, et en concordance avec notre dernière hypothèse dans laquelle nous avançons qu'il y a une intégration accommodatrice de nouveaux éléments par la représentation sociale du mariage qui conservera une nature normative, les racines traditionnelles de la dimension culturelle du mariage dans le discours ont été identifiées par le recours à l'entretien semi-dirigé (voir annexes). Des questions ont été formulées pour nous rendre compte de cette dimension d'analyse qui sera explicitée plus loin.

Notre premier contact avec le terrain a suggéré une accentuation des opinions individualistes chez certains jeunes. De ce fait, une nouvelle hypothèse formulée pendant le déroulement de la recherche sur le terrain s'imposait à la réflexion : il s'agit dans ce cas là d'un simple rejet des anciennes valeurs traditionnelles considérées comme discréditées, alors qu'il n'y a pas encore dans cette évolution représentationnelle une adoption complète des nouvelles valeurs occidentales. Pour vérifier cette hypothèse nous avons donc ajouté dans le guide d'entretien deux questions permettant d'identifier et de vérifier les différents types de moralités sexuelles utilisés par les sujets dans un problème de nature socioculturel : la fidélité.

III.1.1. Les répondants

Les entrevues de notre enquête se sont déroulées sur une période d'à peu près deux années. Elles ont été menées en trois parties : la première, avec des jeunes

Tunisiens en Tunisie (à la capitale, Tunis), du début de juillet 2004 à la fin d'octobre 2004. La deuxième, avec des jeunes Tunisiens au Québec (à Québec et à Montréal), du début de décembre 2004 à la fin de janvier 2005. La troisième, avec des jeunes Tunisiens en Tunisie (à des villes cibles : Hammamet-Nabeul, Sousse et aussi à la capitale, Tunis), du début de septembre 2007 à la fin de décembre 2007. La plupart des entrevues (environ 80%) ont été enregistrées sur rubans magnétiques et ce, selon l'accord et la permission du répondant. Cependant, s'il a fallu mettre environ six mois pour la période consacrée à la cueillette des données, c'est surtout à cause des difficiles démarches que nous avons dû effectuer en vue de contacter des jeunes vivant en union libre. À l'exception de quelques chiffres fournis par Statistique Canada sur la population d'origine ethnique tunisienne recensée au Québec[297], nul ne possède un décompte exact de la population globale des couples non mariés en Tunisie. Nos difficultés s'accroissaient du fait que nous nous étions assigné au départ un certain nombre de conditions restrictives estimées nécessaires à la poursuite de notre objectif. Il nous fallait des jeunes, âgés de 18 ans à 34 ans, vivant en union libre depuis au moins trois mois.

Pour réaliser notre enquête, nous avons choisi la technique de la boule de neige[298], consistant à nous bâtir nous-mêmes un échantillon à partir de nos propres connaissances, de la connaissance que possèdent nos amis ou que possèdent les premiers jeunes interviewés. Puis, en s'enquérant chez ces derniers de l'existence d'autres jeunes rencontrant les conditions stipulées plus haut, nous élargissons peu à peu le cercle des sujets qui peuvent entrer dans la composition de l'échantillon. Ainsi, nous continuons le processus de découverte des jeunes jusqu'à ce qu'ils forment un bassin assez considérable de répondants et capable d'étancher notre soif sur le sujet.

---

[297] Selon Statistique Canada, sur 4240 Tunisiens vivant au Québec en situations différentes dans les familles de recensement, il y a 200 partenaires tunisiens vivant en union libre. Source : *Portrait de la population d'origine ethnique tunisienne recensée au Québec 2001*, Immigration et communautés culturelles, www.micc.gouv.qc.ca, Gouvernement du Québec, 2005.

[298] Cette technique s'apparente à celles qu'employaient Kinsey et Lazure : le premier, l'utilisait dans ses études sur la sexualité américaine et le deuxième, l'appliquait dans son enquête portant sur les couples non mariés au Québec.

Pour éviter certains des inconvénients notoires de la technique de boule de neige et, dans la même mesure, pour chercher à se rapprocher le plus possible du modèle de l'échantillon au « hasard », nous ne nous sommes pas limités aux seules informations livrées par nos connaissances. Nous avons fait appel aux quelques organismes[299] (SOS Tunisie : villages d'enfants SOS à Gammarth et les C.S.R. de Bardo et d'Ariana), en vue de connaître davantage et de diversifier le plus possible notre échantillon de jeunes.

Peut être la grande question soulevée par l'utilisation de la technique de la boule de neige concerne la détermination de l'échantillon et sa représentativité. Combien de jeunes devons-nous rencontrer pour assurer la représentativité ? Pour résoudre ce problème, nous rappelons que les spécialistes en méthodologie des recherches sociales[300], tels que D. Bertaux et A. Muchielli, ont utilisé le concept de saturation en tant que critère qui permet de constituer l'échantillon. Celle-ci désigne le phénomène qui apparaît au bout d'un certain temps lorsque le chercheur se rend compte que les données qu'il est en train de recueillir ne sont plus nouvelles ou encore qu'il a l'impression de ne plus rien apprendre de nouveau. Par ailleurs, la saturation n'indique pas uniquement au chercheur à quel moment il doit arrêter la collecte des données. Elle a également une fonction méthodologique dans la mesure où elle accorde « une base très solide à la généralisation »[301]. Or, comment peut-on être assuré d'avoir atteint la saturation ?

---

[299] Pour SOS Tunisie, il s'agit d'une association de bienfaisance prenant en charge des enfants sans soutien familial (orphelins, abandonnés et en danger...). Plus que 250 enfants tunisiens sans soutien familial sont pris en charge dans les Villages d'Enfants SOS. Il y a actuellement en Tunisie trois villages d'enfants SOS, deux foyers de jeunes SOS, trois jardins d'enfants SOS et trois centres sociaux SOS (renforcement des familles). La construction de deux villages d'enfants SOS fut commencée la même année en 1983 à Gammarth, au nord de la capitale Tunis et à Silianah, au nord-ouest de la Tunisie. En 2000, le troisième village d'enfants SOS avec jardin d'enfants fut mis en service à Mahrès, une localité sur la côte méditerranéenne, au sud-est de la Tunisie. Pour les C.S.R., il s'agit des Centres de la santé de la reproduction du Bardo et d'Ariana (les deux centres sont à la capitale Tunis) et qui appartiennent, tous deux, au Ministère de la Santé Publique.

[300] BERTAUX, D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », dans, *Cahiers Internationaux de sociologie*, n. 69, 1980, p. 197-225 ; MUCCHIELLI, A., *Les méthodes qualitatives*, Paris, P.U.F., Édition que sais-je ?, 1994.

[301] BERTAUX, D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », dans, *Cahiers Internationaux de sociologie*, n. 69, 1980, p. 208.

Le principe de saturation exige que nous essayions de diversifier au maximum nos répondants de façons à inclure la plus grande variété possible, sans tenir compte de leur fréquence statistique. C'est dans ce sens que D. Bertaux considère que l'échantillon n'« atteint la saturation que dans la mesure où... [le chercheur] a consciemment cherché à diversifier ses informateurs »[302]. Concernant le problème de la représentativité, rappelons que le nombre en tant que tel n'est pas aussi important pour qu'une recherche atteigne la rigueur et la signification profonde des choses. C'est la qualité et la profondeur qui comptent le plus.

Nous avons pris comme indices essentiels les deux constatations suivantes, à savoir premièrement que les hommes et les femmes interviewés proviennent de familles dont la distribution est très proche de celle de l'ensemble des familles tunisiennes, en ce qui a trait à leur répartition urbaine et rurale, à la scolarité des parents et au type d'emploi qu'ils exercent. En plus, les données multiformes que, sur plusieurs points importants, nous avons concrètement obtenues de nos interviews laissent bien voir à leur façon qu'il s'agit effectivement d'un ensemble assez hétérogène de jeunes. Toutes ces opérations relatives à l'échantillonnage ont été mises en considération. Il fallait en définitive en arriver au jour le jour, avec les moyens du bord, à se trouver un échantillon de jeunes qui soit assez grand et varié pour être bien sûr qu'on n'avait pas affaire, en partant, à une même grappe d'amis qui avaient l'air de trop se ressembler. La seule dimension en particulier qui, dans notre échantillon, nous apparaît trop inégalement représentée est celle du niveau scolaire des sujets. En effet, notre échantillon compte beaucoup de jeunes hautement scolarisés. Par ailleurs, cette remarque qui peut être vue comme un défaut d'échantillonnage n'est pas sans nous inciter à croire, encore plus que nous ne le faisions avant notre étude, que les jeunes vivant en union libre se recrutent davantage chez les personnes hautement scolarisées. C'est surtout là que le phénomène social d'union libre se manifesterait et se répandrait.

---

[302] BERTAUX, D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », dans, *Cahiers Internationaux de sociologie*, n. 69, 1980, p. 207.

Au départ, nous prévoyions pouvoir interviewer environ soixante-dix jeunes vivant en union libre. Le terrain nous a montré que c'est très difficile, pour ne pas dire impossible selon nos moyens, d'identifier tant de jeunes et d'entrer par la suite en contact avec eux. Pourtant, les efforts et les démarches n'ont pas manqué pour arriver à atteindre ce nombre.

Nous avons donc établi des critères d'inclusion plus ou moins souple. Il s'agit de rencontrer tout(e) jeune Tunisien(ne), d'âge variant de 18 ans à 34 ans, peu importe sa situation matrimoniale lors de l'enquête, ayant vécu ou vivant encore en union libre (avec un partenaire de sexe différent) depuis au moins trois mois. Là-dessus, une majorité (61% environ) aurait été formée des jeunes célibataires vivant ou qui ont vécu en union libre, au sens que nous venons d'exposer. Le reste, environ de 39%, aurait été des jeunes mariés, mais qui auraient vécu avant, au cours ou après leur mariage l'expérience de l'union libre durant une période, pour eux aussi, d'au moins trois mois. Ainsi, cet échantillon, nous a permis de mieux comprendre, par voie de comparaison et de contraste, l'évolution de l'union libre, surtout sous l'angle de certains compromis qui aboutissent au mariage, et les conflits qu'elle pouvait occasionner entre les partenaires, allant jusqu'à la rupture du couple.

Nous avons alors réalisé notre enquête auprès des groupes de jeunes Tunisiens vivant dans la capitale qui est considérée comme la ville la plus touchée par le phénomène en question et la plus visée par le changement social, vu sa grandeur géographique et sa densité démographique. Par ses différentes institutions administratives, économiques, culturelles et universitaires, elle constitue un pôle d'attraction qui ne cesse de perturber l'équilibre du monde rural, par le départ massif des étudiants, des travailleurs et des familles qui viennent s'y installer dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie. Étant le centre de décision politique et l'espace qui offre le plus de place dans les universités et le plus d'emploi dans les administrations, les zones industrielles et les différents autres secteurs de services, la capitale Tunis connaît le processus d'urbanisation le plus rapide, et elle est ainsi le théâtre des différents changements socioculturels qui ont ouvert les voies à un processus de

modernisation sans précédent, affectant à des degrés divers les différents aspects de la vie. Il s'agit là, à notre sens, de la région du pays la plus représentative de l'état de désorganisation que connaît toute la Tunisie. De plus, les origines culturelles et territoriales des jeunes qui fréquentent les établissements universitaires de la capitale sont diverses. Les jeunes universitaires viennent à la métropole de tous les coins du pays (nord, sud, est, ouest, centre) et de toutes les zones urbaines ou rurales.

Enfin, peu après le début de notre enquête réalisée en Tunisie, et dans le but de diversifier encore notre échantillon, il nous a paru opportun et utile de jeter également un coup d'œil du côté de quelques jeunes tunisiens vivants en union libre à l'étranger. Le cas le plus proche de nous et qui nous intéresse le plus, est celui des jeunes immigrants tunisiens au Québec.

Pendant notre séjour en Tunisie, précisément aux villes de Tunis (la capitale), de Hammamet-Nabeul (le golfe d'Hammamet, au Nord-Est du pays) et de Sousse (au Centre-Est du pays), notre travail de terrain s'est poursuivi au départ avec des étudiants de l'université des sciences humaines et sociales-Tunis I, de l'université de la Manouba-Tunis, de l'université de l'Manar-Tunis puis, avec les étudiants, de la faculté des sciences économiques et de gestion Hammamet-Nabeul et de la faculté des sciences humaines et sociales de Sousse. Il s'agit des cinq grandes institutions universitaires de la capitale et de la région du golfe de Hammamet et de Sousse. De retour au Québec, nous nous sommes livrés à l'étude de quelques jeunes vivant en union libre dans la ville de Québec et dans la ville de Montréal. Nous avons interviewé des jeunes Tunisiens étudiants à l'université Laval et à l'université de Montréal.

En moyenne, nos deux rencontres successives[303] avec chacun des participants ont duré ensemble deux heures et quart (environ une heure et quart pour l'entretien et

[303] Pour minimiser les erreurs éventuelles de détermination des éléments centraux du noyau de l'atome de la représentation sociale du mariage, nous avons jugé nécessaire d'ajouter à la méthode de l'association libre la technique des tris hiérarchisés successifs (voir les points III.1.3. et III.1.4. de ce chapitre). Pour cette raison, nous étions obligés de rencontrer de nouveau nos répondants pour une deuxième fois. Notons que lors de la deuxième rencontre avec les jeunes à Tunis, nous n'avons pas pu

une demie-heure pour l'association libre lors de la première rencontre ; une demie-heure pour les tris hiérarchisés successifs lors de la deuxième rencontre). Chaque participant, a été invité à répondre à nos questions dans un lieu déterminé selon ses préférences (chez lui, chez un ami, dans la cour de l'université qu'il fréquente, dans un café du coin,…). Nous avons interrogé, dans l'ensemble, cinquante-quatre (54) jeunes vivant ou qui ont vécu en union libre : quarante-huit (48) jeunes en Tunisie et six (6) autres jeunes tunisiens vivants au Québec. Par ailleurs, il devient de plus en plus clair que la réalisation de notre premier objectif sur le terrain, à savoir d'atteindre soixante-dix jeunes, ne pouvait s'accomplir sans un énorme investissement supplémentaire de temps et de ressources dont nous ne pouvions effectivement disposer. Il a donc fallu nous résoudre à arrêter notre cueillette des données au bout des cinquante et quelques entrevues effectuées auprès des jeunes vivant ou qui ont vécu déjà l'expérience de l'union libre, soit trente-neuf (38) célibataires et quinze (16) mariés au moment de l'enquête. En dépit de cette adjonction des 16 jeunes mariés, il demeure valable, selon nous, de présenter notre recherche sous le titre d'une étude de l'union libre chez les jeunes Tunisiens. Nous le faisons avec d'autant plus de précaution et de prudence que, d'une part, l'analyse des cas de jeunes mariés au moment de l'enquête s'est effectuée surtout en fonction de leur période préalable d'union en dehors du mariage et que, d'autre part, cette même analyse du groupe des jeunes mariés nous a effectivement démontré qu'il constituait un microcosme du groupe plus large des jeunes vivant en union libre dont il tendait à reproduire en gros les mêmes tendances. Quoi qu'il en soit, dans la perspective d'une étude exploratoire qui vise à défricher un terrain difficile et inexploré, nous ne tendons pas à autre chose qu'à présenter une image globale la plus fidèle possible de ce que pensent, ressentent et font cinquante-quatre (54) jeunes Tunisiens vivant ou ayant déjà vécu l'expérience de l'union libre, non seulement à l'intérieur de leur cercle intime mais encore par rapport à l'ensemble de la société tunisienne où ils ont évolué ou ils évoluent encore.

---

rejoindre cinq (5) parmi les répondants qui ont déjà participé à notre enquête. Au Québec, nous avons utilisé toutes les techniques de l'enquête en une seule rencontre et ce, avec tous les participants.

III.1.2. L'entretien semi-dirigé

Sur le plan théorique, les entretiens auraient pu se faire, soit en rencontrant ensemble un couple de jeunes vivant en union libre, soit en interrogeant séparément chaque membre du couple, soit aussi en interviewant un seul partenaire du couple. On aurait pu même procéder à des interviews de groupes de couples. Nous avons finalement opté pour l'interview d'un seul partenaire du couple. Nos raisons s'appuyaient principalement sur deux idées : premièrement, sur l'objet même de notre étude, à savoir l'étude de la représentation sociale du mariage chez le jeune tunisien vivant en union libre, c'est-à-dire sur des opinions acquises en tant qu'individu social. Deuxièmement, sur la nature du terrain, la commodité et la faisabilité de l'enquête. En Tunisie, comme nous l'avons mentionné, l'union libre est une pratique condamnée par la loi, pourchassée par les autorités et non désirée par la société globale. C'est très difficile, dans le contexte tunisien, d'interroger ou de rencontrer simultanément deux partenaires vivant en union libre. Il s'agit là d'une conduite considérée comme déviante, prohibée par la religion officielle du pays (l'Islam) et condamnée par la société et la loi. À notre avis, il est plus facile pour le sujet de répondre à nos questions, qui touchaient entre autre à sa vie privée la plus secrète ou à ses engagements les plus sacrés, lorsqu'il est rencontré seul que lorsqu'il est accompagné par son partenaire. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà mentionné, il y a le cas des quelques participants qui formaient dans le passé un couple non marié et qui ont fini par se marier. Ils sont unis par les liens du mariage au moment de l'entrevue. En particulier, la révélation de sa sexualité devant une tierce personne constitue souvent pour un couple -que ce soit marié ou non- une tâche assez ardue et embarrassante.

En raison de ce qui précède, il nous a paru plus opportun d'interroger un seul partenaire du couple non marié, ne serait-ce que pour respecter nos objectifs et pour mieux assurer le bon déroulement de l'entrevue. Dans une interview conjointe, malgré ses avantages et ses ajouts enrichissants pour l'étude, il devient plus difficile, croyons-nous, de mener l'entretien à terme et ce, dans des conditions propices. De plus, d'autres nécessités pratiques commandaient aussi notre travail. Interroger les deux partenaires

d'un couple conjointement ou séparément aurait pratiquement occasionné un dédoublement du temps et des ressources matérielles. Or, comme nos moyens étaient limités à bien des égards, il nous aurait été impossible de recourir à ces solutions.

Dans l'ensemble, nous avons rencontré auprès des jeunes interviewés beaucoup de sympathie à l'endroit de notre recherche. Étant donné le caractère « déviant » de leur situation, nous nous serions attendus de leur part à plus de réticence ou même de refus vis-à-vis de notre démarche d'entrevue. Au contraire, malgré le côté délicat, sensible et intime de plusieurs de nos questions, une très grande proportion y a répondu avec spontanéité et franchise[304]. Chez seulement onze (11) jeunes (9 rencontrés en Tunisie et 2 rencontrés au Québec), nous avons senti durant la rencontre une forme de réserve. D'ailleurs ce sont les seuls cas où les participants ont refusé d'être enregistrés. Notons aussi, bien que nous l'ayons rappelé à chaque fois et au début de chaque rencontre, que tous les répondants, sans exception, ont beaucoup insisté sur le fait de garder leur anonymat.

Toujours en raison de la dimension exploratoire de notre étude, nous avons opté pour une formule semi-structurée d'interview, ou plutôt, devrions nous dire, pour la formule la moins structurée possible. Notre but était de faire parler le sujet, longuement et le plus franchement possible, non seulement de tout ce qui concernait sa vie privée de couple, mais aussi de ses rapports avec les principales composantes de la société tunisienne. Dans le cadre de cette recherche nous voulons bien donner la parole aux jeunes pour qu'ils s'expriment sur leurs propres expériences et sur le sens et la signification qu'ils donnent à leur place dans la société. Ainsi cette méthode retenue, et en particulier ses techniques qui valorisent l'oralité, offrent aux jeunes participant à l'étude l'occasion de renouer avec l'art de raconter, de transmettre des messages et des connaissances et par conséquent de se sentir utiles et disposant encore d'un savoir.

Une des importantes contraintes imposées à l'interviewer est celle de veiller à ce que chaque entretien contienne des réponses à une série de questions thématiques.

[304] Nous revenons sur ce point plus loin : III.1.6. Vérité ou mensonge.

L'ordre de présentation de ces derniers, la manière et le moment de les aborder étaient laissés à notre jugement et ce, selon l'interviewé et les circonstances de l'entrevue : il importait de créer une atmosphère de respect envers les sujets et d'établir un contact amical avec eux, de les mettre à l'aise et surtout en confiance, en les laissant parler le plus possible, en les interrompant le moins souvent possible, en leur permettant de continuer jusqu'au bout le fil de leur propre pensée, dans l'ordre qui leur venait spontanément à la conscience et avec les insistances qu'eux-mêmes pensaient bon d'exprimer.

Cinquante-quatre (54) entretiens semi-dirigés d'une durée environ d'une heure et quart ont été effectués auprès des jeunes tunisiens. Le guide d'entretien est structuré en cinq parties selon les dimensions à investiguer. Les thèmes majeurs concernent la formation et la dynamique du couple non marié, l'amour, la sexualité, la fidélité et le désir ou le refus d'avoir un enfant. En plus des thèmes abordés, l'entrevue comportait un certain nombre de questions, d'aspect classique, sur des variables d'usage courant dans une enquête : des renseignements précis sur l'âge, l'état civil actuel et passé et la scolarité des sujets et de leurs partenaires ; et des informations générales sur la durée de l'union, sur le lieu actuel de résidence et le lieu de la première éducation, sur l'emploi exercé -à temps plein ou même à temps partiel dans le cas où ils sont des étudiants-, de même que sur la scolarité, l'état civile et l'emploi des parents.

Une fois la phase des interviews terminée, et après la transcription des entretiens[305], nous nous sommes livré à la tâche ardue de construction d'une série de catégories dans lesquelles nous pourrions classer les diverses réponses obtenues. Une analyse de contenu thématique a été jugée nécessaire pour mettre en relief toutes les nuances du matériel discursif des interviewés. Le matériel a été dépouillé en utilisant le logiciel informatique d'analyse de contenu QSR Nvivo (la version N 60 – US – 1335 – 200402 – 5487 – 013034). Ainsi, une analyse de première étape du corpus a été réalisée en vue de faire ressortir les thèmes, les co-occurrences entre les thèmes et le croisement entre les variables et les sous thèmes, les thèmes et les dimensions. À

[305] Nous revenons sur ce point plus loin : III.1.5. La transcription des entretiens.

l'endroit des thèmes abordés, nous avons distingué, autant que possible, un triple niveau d'analyse : celui des idées et des opinions plus théoriques que formulent les jeunes sur un sujet donné ; celui des représentations sociales et des attitudes plus particulières dont ils font montré par rapport à ce même sujet ; et celui des comportements et des conduites. Ce logiciel informatique nous a permis de visualiser le nombre d'apparition de certains thèmes dans le discours des sujets appartenant à des milieux différents mais aussi à trois catégories d'âge : 18 – 24 ans ; 25 – 29 ans ; et 30 – 34 ans. Leur manipulation permet une analyse nuancée du matériel. Pour chaque document (entrevue) nous attribuions une valeur de ces variables (attributs).

La deuxième étape de travail avec le logiciel informatique, fut la constitution de nouvelles données à partir de la structure du corpus ainsi élaborée. L'utilisation de la fonction *matrix* intersection du dispositif de recherche *Boolean search* nous a permis de déterminer le nombre d'apparition des thèmes et des documents dans le cas de certaines variables. Parallèlement, afin de déterminer les fréquences des thèmes et leur contenu en fonction de certaines variables, nous avons créé des tableaux de croisement. Celles-ci nous ont permis de visualiser les résultats de cette opération et d'en interpréter les données à partir d'un ensemble de tableaux que nous reproduisons dans les prochains chapitres.

Notre analyse de contenu, de type essentiellement qualitatif, porte sur le contenu manifeste, soit sur qui est ouvertement dit par les répondants. Ainsi, l'analyse de notre corpus commence par une lecture verticale du matériel recueilli. C'est l'ensemble de chacun des entretiens qui a retenu notre attention. Par ensemble d'entretiens, nous entendons bien sûr le contenu des propos tenus, la logique de chaque jeune, l'ambiance générale, les sentiments qui transparaissent dans les intonations utilisées, les hésitations, les insistances sur certains mots, les pauses, les rires, la peur et surtout les bonnes raisons qu'évoquait le jeune étudiant. Ensuite, la lecture horizontale de notre matériel a tenu compte cette fois des questions posées et de la problématique. Nous soulignons que notre analyse porte essentiellement sur les expériences de nos répondants, sur leurs connaissances de la vie de couple hors mariage, sur les attitudes

positives ou négatives qu'ils ont à l'égard du phénomène, sur les bonnes raisons qu'ils évoquaient pour défendre leurs idées et leurs pratiques et sur la manière dont ils se situaient et ils se comportaient par rapport à la société dans laquelle ils vivent.

Nous l'avons déjà souligné, notre étude exploratrice n'implique pas une démarche strictement quantitative. Nous tentons plutôt d'explorer qualitativement le domaine encore secret des unions libres chez des jeunes étudiants. Nous le faisons à l'intérieur d'un cadre qui en appelle plus à l'analyse interprétative qu'à l'analyse statistique proprement dite. Le genre de situation anomique et exceptionnelle qu'au départ nous avons choisi d'étudier nous semble bien commander et justifier de lui-même l'orientation propre à notre démarche.

III.1.3. L'association libre

Pour combler les lacunes des entretiens semi-dirigés -telles que la spontanéité de l'expression et l'influence de la situation d'énonciation- nous avons ajouté à cette première technique une méthode associative. C'est l'association libre qui permet essentiellement l'actualisation d'éléments implicites ou latents qui seraient noyés ou masqués dans les productions discursives. Cette méthode a été choisie pour les attributions indiscutables que celle-ci apporte à la recherche. L'association libre présente l'avantage, en plus la facilité d'application, de multiples possibilités d'arrangement des données : elle exige moins de temps et d'effort de la part des interviewés, permettant la collecte d'un ensemble d'associations plus élaborées et plus ciblées que celles obtenues par entretien semi-dirigé. Ce dispositif consiste, à partir d'un mot inducteur, à demander au sujet de produire tous les mots, les expressions, les noms ou les adjectifs qui lui viennent alors à l'esprit. Bien qu'elle soit fondée aussi sur une production verbale, elle permet de réduire la difficulté ou les limites de l'expression discursive de l'entretien. Le mot inducteur est le « mariage », et la question est du type: « A quoi vous fait penser l'expression « mariage » ? », « Voulez-vous m'indiquer les mots qui vous viennent à l'esprit ? ». Nous les avons notés au fur et à mesure. Puis, nous avons demandé au répondant d'assembler les deux mots les

plus importants pour lui, en donnant un titre à ce couple de mots. Enfin, à partir d'une liste des titres obtenus et enrichis au fur et à mesure par tous les cinquante-quatre (54) répondants à propos du mot inducteur, nous leur avons demandé de nouveau de choisir parmi eux le titre le plus représentatif.

L'analyse de contenu de ces données débute par l'élimination des mots, des expressions ou des termes synonymes et possédant un sens semblable. Ensuite, une sélection se fait également par la classification des termes suite à une analyse thématique de contenu. Pour la détermination et l'analyse de l'atome de la représentation sociale du mariage, nous avons dégagé les éléments centraux-organisateurs de ce contenu, à partir de la démarche proposée et validée par l'étude de J.B. Grize, P. Vergès et A. Silem, dans *Salariés face aux nouvelles technologies : vers une approche socio-logique des représentations sociales*[306]. Trois indicateurs peuvent alors être utilisés : la fréquence de l'item dans la population étudiée, son rang d'apparition dans l'association, enfin l'importance de l'item pour les sujets, obtenue en demandant à chacun d'eux de désigner les termes les plus importants. La congruence des deux critères, fréquence et rang, constitue un indicateur pertinent de la centralité de l'élément. Les éléments avec une fréquence élevée et un rang d'apparition fort sont centraux et font partie du noyau de l'atome de la représentation sociale, alors que les autres éléments sont périphériques, ils appartiennent au nuage gravitant autour du noyau de l'atome.

III.1.3. Les tris hiérarchisés successifs des items

L'association libre consiste à croiser deux importants indicateurs, à savoir la fréquence d'apparition d'un terme et son rang dans la production. Une réserve est émise concernant l'utilisation de ce dernier indicateur qui suppose que les items les plus importants sont cités en premier par le répondant lors de l'association[307]. Cette

---

[306] GRIZE, J-B., VERGÈS, P., SILEM, A., *Salariés face aux nouvelles technologies: vers une approche socio-logique des représentations sociales*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1987.
[307] ABRIC, J-C., « Méthodologie de recueil des représentations sociales », dans, *Pratique sociales et représentations*, (sous la direction J-C. Abric), Paris, P.U.F., 1994, p. 74.

hypothèse d'apparition des items importants en premier peut être contestable. Pour supprimer cette difficulté et afin d'enrichir la technique d'association libre, nous avons complété notre enquête par la préparation d'une liste (voir annexes) contenant un ensemble de seize (16) items (nous avons retenu les items les plus fréquemment produits et les moins fréquents en prenant soin de choisir un nombre pair) et qui a été proposée à chaque répondant lors d'une deuxième rencontre. Nous avons demandé à quarante-neuf (49) répondants sur les cinquante-quatre (54) déjà rencontrés[308] de distinguer, par étape, les huit (8) items les plus et les moins caractéristiques de notre objet d'étude (« mariage »). Ensuite, chaque répondant recommence la même opération pour sélectionner les quatre (4) items puis, les deux (2) items les plus et les moins caractéristiques, pour en arriver enfin, à l'item le plus représentatif selon lui. Ainsi, nous avons obtenu un classement par ordre d'importance, et pour chaque répondant, de l'ensemble des items proposés à partir duquel nous avons calculé le rang moyen de chaque item choisi.

III.1.5. La transcription des entretiens

Dans une enquête donnée, une fois le matériel recueilli à l'aide des techniques choisies, se pose le problème lié à la transcription des données. En effet, le fait de transcrire l'entretien, c'est-à-dire de passer de ce qui est oral et gestuel à l'écrit, de ce qui est vivant au figé, produit en quelque sorte un appauvrissement considérable de la réalité. Pour faire face à ce genre de difficulté d'ordre méthodologique, nous nous sommes consacré à une écoute attentive des informateurs en prenant note, même dans le cas où l'entretien est enregistré, tout ce qui a été dit et fait pendant la rencontre (tels que les gestes de tête, les grimaces, les signes de visage, les rires, etc.) et ce, pour ne pas déformer ou trop déplacer naturellement les énoncés.

L'écoute et la lecture des informations recueillies ont été faites le jour même de la cueillette et à nouveau à l'étape de la transcription. Cette dernière était intégrale, elle

---

308 Rappelons que lors de la deuxième rencontre avec les jeunes à Tunis, nous n'avons pas pu rejoindre cinq (5) parmi les répondants qui ont déjà participé à notre enquête. Tandis qu'au Québec, les trois techniques de l'enquête ont été utilisées pendant une seule rencontre.

était faite dans le langage utilisé par les étudiants interrogés, soit l'arabe dialectal tunisien mélangé avec le français. Pour diminuer les inconvénients de la transcription, nous avons essayé de « contextualiser » et de traduire le plus fidèlement possible les propos des participants en respectant tout ce qui a été exprimé, en sauvegardant le sens des propos.

III.1.6. Vérité ou mensonge

En tenant compte de la nature de sujet (une situation de déviance et un acte condamné), du refus d'être enregistré pour certains cas (environ 15%), de l'insistance des informateurs à garder leur anonymat, nous en venons à poser concrètement la question de la vérité et du mensonge : est-ce que nos sujets disent la vérité ou mentent ? Est ce que cela déforme la réalité ? Et par conséquence, tout cela n'influence-t-il pas l'objectivité de la recherche?

Pour en débattre, il faut d'abord mettre de côté l'idée selon laquelle l'acteur social ment toujours, car il n'est pas au préalable un menteur, c'est un producteur de sens. Selon le type de questions posées dans l'entretien, selon la situation d'entretien, cette production de sens prend des procès-verbaux très importants. R. Boudon[309], admet que le fonctionnement normal de la connaissance repose sur un travail incessant d'interprétation ; il n'y a pas tant déformation de la réalité que construction de catégories d'intelligibilité. J-C. Kaufmann pour sa part a bien montré que « l'homme ordinaire ne déforme pas, il donne forme, pour produire du sens, de la vérité (sa vérité) »[310].

Cependant, le chercheur doit être toujours vigilant, attentif et prudent tout au long de son enquête ; que ce soit lors de la préparation de son guide d'entretien, au cours du questionnement des interviewés ou à la phase d'analyse. Après avoir testé son entretien, il doit concentrer tous ses efforts pour éviter les déformations en méritant la

---

309 BOUDON, R., *L'art de se persuader*, Paris, éditions Fayard, 1990.
310 KAUFMANN, J-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996, p. 22.

confiance de l'enquêté. Ce dernier ne doit pas se sentir évalué ou jugé moralement par « l'enquêteur » sur ses réponses ou sur ses comportements. À notre avis, au cours d'une recherche donnée, lorsque que l'enquêté perd sa confiance envers le chercheur ou se sent jugé par lui, il y a grand risque -s'il ne refuse pas de continuer à participer à l'enquête- pour qu'il mente et pour qu'il trompe les données de la recherche. Rappelons que dans une recherche scientifique, notamment dans une étude sociologique, tous les phénomènes sont à saisir, à comprendre et à expliquer, mais les jugements moraux sont d'un autre ordre.

Pour dépasser ce genre de problème, nous avons rappelé les répondants au début de chaque entretien que ce n'était pas la qualité de leurs réponses, non plus leurs connaissances qui étaient importantes, mais plutôt leur témoignage sincère. Seules leurs idées, leurs représentations et leurs comportements comptent pour cette étude. De plus, nous avons évité de leur poser des questions de type « policières ». Nous nous sommes assuré que les rencontres se déroulaient sous forme d'une conversation libre, en établissant avec eux, dès le départ et sans tarder, un contact amical basé sur le respect et en les laissant parler le plus possible.

III.2. Les caractéristiques générales des répondants

Après avoir présenté notre approche méthodologique et justifié les techniques choisies pour notre enquête nous continuerons avec la présentation des caractéristiques générales des répondants. Il importe de les dégager afin d'avoir une idée, même générale, de ce qu'est cet échantillon de jeunes rencontrés. Nous présentons ces caractéristiques sous forme de quelques tableaux illustrant la situation sociale, culturelle et économique du milieu familial des jeunes.

Notre échantillon se compose de cinquante-quatre répondants, dont trente-trois de sexe masculin et vingt et un de sexe féminin. Au cours de l'enquête sur le terrain leurs âges variaient entre 18 et 34 ans. Sur tout l'échantillon, 48 répondants ont été rencontrés en Tunisie et 6 répondants au Québec. Pour bien appliquer les trois

techniques de l'enquête, tous les répondants ont été rencontrés deux fois de suite à l'exception de 11 parmi eux : 5 participants (un homme et 4 femmes) en Tunisie dont que nous n'avons pas pu rejoindre une autre fois ; et 6 (4 hommes et 2 femmes) au Québec qui ont participé à tous les techniques de l'enquête en une seule rencontre.

Le premier tableau récapitule le nombre des participants selon le lieu, le sexe et les circonstances générales des rencontres.

Tableau (1) : les participants selon le lieu, le sexe
et les circonstances générales des rencontres

	1ère rencontre		2ème rencontre		Entrevue non enregistrée	
Nombre des participants en Tunisie	48		43		11	
	29 hommes	19 femmes	28 hommes	15 femmes	2 hommes	7 femmes
Type de technique utilisée	-Entretien semi dirigé -Association libre	-Entretien semi dirigé -Association libre	-Tris hiérarchisés successifs	-Tris hiérarchisés successifs	-Entretien semi dirigé	-Entretien semi dirigé
Nombre des participants au Québec	6		0		2	
	4 hommes	2 femmes	0 homme	0 femme	1 homme	1 femme
Type de technique utilisée	-Entretien semi dirigé -Association libre -Tris hiérarchisés successifs	-Entretien semi dirigé -Association libre -Tris hiérarchisés successifs			-Entretien semi dirigé	-Entretien semi dirigé
Total	54		43		8	

Le deuxième tableau indique la distribution d'âge des répondants selon le sexe. Il faut souligner la très faible différence d'âge qui existe entre les hommes et les femmes. La moyenne d'âge des hommes est de 28,02 ans, tandis que celle des femmes est de 28,52 ans.

Tableau (2) : la distribution d'âge des répondants selon le sexe et l'âge

	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
18 – 24 ans	6	3	9
25 – 29 ans	13	8	21
30 – 34 ans	14	10	24
Total	33	21	54

Le troisième tableau nous montre que la durée de l'union libre, au moment des entrevues, est en général assez moyenne. En effet, la durée moyenne de l'union libre chez les hommes est d'environ un an et demi (17,5 mois) et chez les femmes est d'environ deux ans (20,4 mois).

Tableau (3) : la durée de l'union libre selon le sxe

	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
3 – 6 mois	7	2	9
6 mois – 1 an	6	2	8
1 – 2 ans	9	9	18
2 – 3 ans	11	8	19
Total	33	21	54

Au moment de l'enquête, l'état matrimonial officiel des jeunes Tunisiens vivants en union libre est diversifié. Notre grande surprise était de trouver des cas de certains jeunes polygames, c'est-à-dire mariés officiellement et vivent en même temps avec un autre partenaire en union libre. Ce qui nous intéresse dans cette étude bien sûr, c'est leur relation d'union libre uniquement.

Tableau (4) : l'état matrimonial des répondants

<table>
<tr><th rowspan="2"></th><th colspan="4">Fréquence absolue</th><th rowspan="2">Total</th></tr>
<tr><th colspan="2">Masculin</th><th colspan="2">Féminin</th></tr>
<tr><td>Célibataire sans enfant</td><td colspan="2">20</td><td colspan="2">13</td><td>33</td></tr>
<tr><td>Célibataire avec enfant</td><td colspan="2">0</td><td colspan="2">0</td><td>0</td></tr>
<tr><td>Marié sans enfant</td><td colspan="2">2</td><td colspan="2">4</td><td>6</td></tr>
<tr><td>Marié avec enfant</td><td colspan="2">5</td><td colspan="2">2</td><td>7</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Marié et vivant en union libre avec un autre partenaire</td><td>1
sans enfant</td><td>2
avec enfant venant de l'union officielle</td><td>0</td><td>0</td><td>3</td></tr>
<tr><td>0
avec enfant venant de l'union libre</td><td>0
avec enfant venant des deux unions (officielle et libre)</td><td>0</td><td>0</td><td>0</td></tr>
<tr><td>Divorcé sans enfant</td><td colspan="2">1</td><td colspan="2">1</td><td>2</td></tr>
<tr><td>Divorcé avec enfant</td><td colspan="2">1</td><td colspan="2">0</td><td>1</td></tr>
<tr><td>Veuf sans enfant</td><td colspan="2">0</td><td colspan="2">0</td><td>0</td></tr>
<tr><td>Veuf avec enfant</td><td colspan="2">1</td><td colspan="2">1</td><td>2</td></tr>
<tr><td>Total</td><td colspan="2">33</td><td colspan="2">21</td><td>54</td></tr>
</table>

L'état matrimonial actuel des jeunes, comme le montre ce tableau (4), est évidemment en grand partie celui de célibataire. 13 cas (24,07%) seulement parmi les jeunes sont mariés avec leur ancien partenaire d'union libre.

Tableau (5) : zone de résidence des répondants

	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Milieu rural (pour toute la période de l'année)	2	1	3
Milieu urbain (pour toute la période de l'année)	23	16	39
Milieu urbain (pour une grande période de l'année : automne et hiver)	5	4	9
Milieu urbain (pour une petite période de l'année : été)	3	0	3
Total	33	21	54

Le tableau (5) souligne jusqu'à quel point les jeunes vivant en union libre sont présents, surtout, dans des zones urbaines de la capitale, Tunis et venant de diverses régions de la Tunisie.

Nous mentionnons, dans le suivant tableau (6), le lieu d'éducation générale -qui peut coïncider avec le lieu de naissance- pour signifier que nous donnons plus de poids au contexte géo-social et culturel, qu'il soit urbain ou rural, dans lequel un jeune a été élevé et socialisé la majeure partie de son enfance, qu'à simplement celui de sa naissance.

Tableau (6) : lieu d'éducation des répondants

	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Milieu rural (moins de 1000 habitants)[311]	7	4	11
Milieu semi urbain (moins de 5000 habitants)	12	9	21
Milieu urbain (plus de 5000 habitants)	14	8	22
Total	33	21	54

À cet égard, si la plupart des jeunes vivent présentement leur union dans des zones urbaines, ce n'est pas cependant le cas, en ce qui concerne l'endroit où ils ont été élevés. La diversification de l'échantillon est beaucoup plus poussée ; elle tend à refléter assez largement la répartition géographique effective de la population globale de la Tunisie. Sous cet aspect, et dans son ensemble, notre échantillon renferme des éléments variés et ne s'écarte pas trop de la réalité tunisienne.

---

[311] Notons que la définition de la ville en Tunisie ne saurait être confondue avec celle de la *commune urbaine* ou *municipalité* même si la seconde permet d'approcher la première. La première relève de la géographie alors que la seconde relève de la politique. En effet, officiellement, la commune urbaine correspond à une circonscription administrative créée par décret, avec un périmètre et une superficie tous deux bien déterminées. Elle est en partie gérée par un conseil municipal, élu tous les 5 ans, chargé notamment de questions d'urbanisme. Il existe 264 municipalités en Tunisie (contre 75 en 1956). Les municipalités sont de tailles très diverses : la plus peuplée est Tunis avec 728 453 habitants et la moins peuplée Béni M'Tir avec 811 habitants. Surtout, on ne peut associer systématiquement une municipalité à une ville ou une agglomération urbaine. À titre d'exemple, l'archipel des Kerkennah (au centre du pays) est considéré comme une seule municipalité alors que le territoire est largement rural : il existe 10 villages dont les territoires sont nettement séparés.

Le prochain tableau (7) montre que la plupart des jeunes célibataires ne vivent pas sous le même toit avec leurs partenaires. La cohabitation régulière et stable est encore un phénomène rare chez les jeunes en Tunisie. Par contre, comme nous allons le voir, les jeunes qui vivent seuls ou en colocation, loin de leurs parents, fréquentent régulièrement leur compagnon.

Tableau (7) : lieu de résidence des répondants

	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Seul (non marié) et indépendant	2	3	5
Seul (non marié) et dépendant	2	1	3
Célibataire avec les parents ou des proches	5	3	8
Colocataire avec un ou plus d'amis (pour une grande période de l'année)	11	7	18
Couple (marié) avec ou sans enfant vivant avec les parents	4	1	5
Couple (marié) avec ou sans enfant	6	5	11
Couple (non marié) avec un partenaire	3	1	4
Total	33	21	54

Le tableau (8) montre le haut degré du niveau scolaire des répondants vivant ou qui ont vécu en union libre. Chez ces jeunes, il est un peu plus élevé chez les femmes que chez les hommes : 81,8 % des femmes ont un niveau scolaire de 2ème cycle universitaire ou plus, contre 75,7 % chez les hommes.

Tableau (8) : niveau scolaire des répondants

Niveau scolaire	Fréquence absolue		Total
	Répondants		
	Masculin	Féminin	
Secondaire non terminé			
Baccalauréat (Fin d'étude secondaire)			
1er cycle universitaire non terminé	2	1	3
1er cycle universitaire terminé (Bacc. + 2)	6	2	8
2ème cycle universitaire non terminé	8	4	12
Maîtrise (Bacc. + 4)	13	8	21
Master (Bacc. + 6)	4	5	9
Doctorat		1	1
Total	33	21	54

Le tableau (9) donne une idée sur les différentes nationalités des partenaires de nos répondants. Nous notons que parmi nos répondants, une jeune femme vit en union libre avec un français et deux jeunes hommes vivent en union libre avec deux québécoises.

Tableau (9) : nationalité des partenaires de nos répondants

Nationalité	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Tunisienne	20	31	51
Française	1		1
Canadienne		2	2
Total	21	33	54

Tableau (10) : statut général des répondants

Statut	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Étudiant à plein temps	6	8	14
Travailleur à plein temps	11	5	16
Étudiant et travailleur	14	4	18
chômeur	2	4	6
Total	33	21	54

Dans le tableau (10), nous avons distingué la situation des étudiants à plein temps de celle des étudiants qui travaillent en même temps ; soit à temps partiel en automne ou en hiver et à plein temps en été ; soit en plein temps en été uniquement. À cause du taux de chômage élevé en Tunisie, la plupart de ces jeunes exercent des

travaux qui ne sont pas axés sur leur discipline scolaire, voire très loin de leur carrière d'étude. La catégorie des chômeurs renferme des jeunes qui sont en chômage forcé, plus involontaire que choisi.

Tableau (11) : type de l'emploi des répondants

Type d'emploi	Fréquence absolue		Total
	Masculin	Féminin	
Agriculteur	0	0	0
Artisan, commerçant et chef d'entreprise	0	0	0
Cadre et profession intellectuelle supérieur (profession libérale ; cadre de la fonction publique ; professeur et profession scientifique ; …)	4	3	7
Profession intermédiaire (instituteur ; profess. Interm. de la santé et du travail social ; profess. Interm. administrative de la fonction publique ; …)	2	1	3
Employé (employé civil et agent de service ; employé administratif d'entreprise ; employé de commerce ; ...)	8	5	13
Ouvrier (qualifié, semi qualifié ou non qualifié : agricole, industriel, artisanal ; manœuvre/journalier)	11		11
Ne s'applique pas (total des étudiants à plein temps et des chômeurs)	8	12	20
Total	33	21	54

Le tableau (11) illustre une assez forte concentration des jeunes dans les catégories socioprofessionnelles d'employés et d'ouvriers. Le travail d'un grand nombre de jeunes est occasionnel. Il se situe même dans des circuits économiques parallèles, voire même marginaux, dans lesquels la rémunération est faible. Le type d'emploi qui se dégage de ce tableau est loin de représenter un travail qui a un salaire considérable. Il se situe plutôt à un niveau modeste, compte tenu du haut degré de scolarité de nos répondants. Si on voulait traduire ces données en d'autres termes, on pourrait dire qu'à peu près ces jeunes -sauf les non travailleurs- font partie, par leur travail, de la classe moyenne à des paliers plus ou moins faibles.

Passons maintenant du côté des parents des répondants : contrairement à leurs enfants, le tableau (12) nous montre clairement que la plupart des parents (environ 82%) n'ont pas terminé leurs études secondaires. Ce saut brusque d'une génération à l'autre, en matière de niveau d'étude, révèle à sa manière la rapidité du changement qui s'est opéré dans ces familles et l'étendue de la distance culturo-scolaire qui sépare les enfants de leurs parents. En plus, la distribution des parents d'après leur niveau d'étude correspond encore une fois assez bien à celle des hommes et des femmes de leur âge dans l'ensemble de la Tunisie.

Par rapport au tableau (11), des conclusions presque analogues qu'on peut tirer du tableau (13) portant sur le type d'emploi des parents des répondants. On y trouve chez les pères des répondants aussi presque la même concentration au sein de la classe moyenne qui se manifestait assez fortement chez les jeunes. Notons aussi qu'au moment de l'enquête, presque la moitié des mères (48,14%) sont des maîtresses de maison et plus que 55% des parents (les anciens travailleurs) sont retraités. À l'exception des femmes maîtresses de maison, le reste des parents se situe à une étape assez voisine de la retraite.

Tableau (12) : niveau scolaire des parents des répondants

Niveau scolaire	Fréquence absolue				Total
	Répondants masculins		Répondants féminins		
	Père	Mère	Père	Mère	
Primaire	10	22	4	13	49
Secondaire non terminé	18	6	11	5	40
Baccalauréat (Fin d'étude secondaire)	2	3	2	1	8
1[er] cycle universitaire non terminé					
1[er] cycle universitaire terminé (Bacc. + 2)					
2[ème] cycle universitaire non terminé					
Maîtrise (Bacc. + 4)	3	2	4	2	11
Master (Bacc. + 6)					
Doctorat					
Total	33	33	21	21	108

Tableau (13) : type d'emploi des parents des répondants

Type d'emploi	Fréquence absolue				Total
	Répondants masculins		Répondants féminins		
	Père	Mère	Père	Mère	
Agriculteur	2	1	1		4
Artisan, commerçant et chef d'entreprise	2		1		3
Cadre et profession intellectuelle supérieur (profession libérale ; cadre de la fonction publique ; professeur et profession scientifique ; …)	3	2	4	2	11
Profession intermédiaire (instituteur ; profess. Interm. de la santé et du travail social ; profess. Interm. administrative de la fonction publique ; …)	7	7	2	5	21
Employé (employé civil et agent de service ; employé administratif d'entreprise ; employé de commerce ; ...)	6	5	5	3	19
Ouvrier (qualifié, semi qualifié ou non qualifié : agricole, industriel, artisanal ; manœuvre/journalier)	13	2	8	1	24
Maîtresse de maison	Ne s'applique pas	16	Ne s'applique pas	10	26
Total	33	33	21	21	108

Après cette présentation des caractéristiques générales des répondants, il nous est donc loisible d'aborder plus directement l'analyse et la discussion des résultats de notre recherche. La prochaine partie est consacrée à cette fin. L'organisation de la deuxième partie suit deux principes essentiels : les chapitres sont structurés en fonction des techniques méthodologiques à l'origine des données présentées, mais aussi en fonction des différents aspects analysés de l'atome de la représentation sociale. Le premier chapitre s'attarde sur la formation, la dynamique et les principales dimensions de l'union libre chez les jeunes interviewés, analyse qui s'appuie sur les données obtenues par la technique de l'entretien semi-dirigé. Dans les chapitres deux et trois sont analysés le contenu et la structure de l'atome de la représentation sociale du mariage, ainsi que la signification des différents éléments dans le cadre représentationnel étudié. Ces dernières données ont été obtenues essentiellement par les techniques de l'association libre et des tris hiérarchisés successifs.

PARTIE II

CADRE ANALYTIQUE ET DISCUSSION DES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I

L'EXPERIENCE DE L'UNION LIBRE

Dans ce chapitre nous commencerons par l'étude de la formation de l'union libre et son vécu chez les jeunes interviewés, puis nous aborderons trois dimensions essentielles qui permettent de mieux saisir encore la signification du chapitre suivant sur l'atome de la représentation sociale du mariage et préparant ainsi à une meilleure compréhension du dernier chapitre sur l'institution matrimoniale officielle et acceptée par la société. Il s'agit de l'amour, la sexualité et la fidélité.

Mais avant de le faire, nous ne pouvons pas laisser de côté deux éléments si importants dans cette étude. C'est l'insistance de tous les répondants, sans exception, sur le fait de garder leur anonymat avec le refus d'être enregistré pour quelques uns qui, apparemment, appartient au thème même de l'étude et à l'univers culturel des jeunes.

I.1. L'anonymat et le refus d'être enregistré

Pourquoi insister aussi fermement sur l'anonymat et pourquoi refuser l'enregistrement après avoir accepté d'être interviewé (environ 20%)? La réponse est liée à deux facteurs. Le premier, nous l'avons déjà abordé, s'attache essentiellement à

la nature de sujet. Ce dernier provoque une certaine peur des répondants qui se sentent peut-être piégés par l'enregistrement de leur voix. Pour le répondant, le magnétophone sera une preuve contre lui si jamais il est dénoncé ou retracé un jour par les autorités compétentes. Le deuxième facteur, et c'est le plus important, a été découvert dans cette recherche par « serendipity », comme disait Merton, qui la définit comme « découverte, par chance ou sagacité, de résultats qu'on ne cherche pas »[312]. Pendant les entretiens effectués avec les jeunes, nous avons constaté que seuls ceux qui formaient des couples à l'occidental répondaient à toutes les questions -y compris celles qui portaient sur leur vie intime- clairement et avec une certaine facilité d'élocution. La plupart des autres jeunes parlaient, de temps à autre en novice et avec un ton de pudeur. Ils nous demandaient parfois, après quelques minutes d'enregistrement, d'écouter leurs paroles, puis d'effacer une partie de la conversation qui ne leurs plaît pas ; surtout les parties concernant leur vie sexuelle.

Voilà qu'une idée nouvelle nous saute alors à l'esprit : quelques jeunes hésitent ou refusent d'enregistrer l'entretien non pas uniquement par crainte du sujet mais surtout par honte et timidité ; la plupart de ces jeunes tunisiens, surtout ceux qui sont marqués par une socialisation basée sur les valeurs religieuses musulmanes, se sentent gênés s'ils abordent la question de la sexualité hors mariage, en percevant qu'ils sont jugés -même s'il s'agit d'une étude sociologique- sur leurs actions « déviantes ».

Cette idée nous a poussé à questionner davantage leur éducation, leur socialisation, leur univers culturel et leurs expériences relationnelles avec un partenaire de sexe différent pour bien saisir le type d'union libre qu'ils formaient.

I.2. L'univers culturel des jeunes

Le contact direct avec nos jeunes dans les espaces publics a été privilégié, entre autre, parce que nous respectons le choix des enquêtés. Par ailleurs, nous avons voulu

[312] MERTON, R.K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Trad. en français par H.Mendras, Paris, Armand Colin, 1997, p. 43.

saisir, dans le vif, le bouillonnement sur le terrain de la rue, nous introduire dans différents milieux. L'observateur perplexe peut être dérouté. Il est frappé par les paradoxes de l'environnement dans lequel nous avons mené notre enquête. À chaque étiquette, « occidental » ou « traditionnel », qu'il cherche à coller à partir d'une scène ou d'une conduite, un détail surgit pour lui dévoiler un bricoleur culturel qui s'active à reconstruire son image. Un inextricable mélange de phénomènes, apparemment contradictoires, lui est offert. Dans les rues, les souks ou les centres commerciaux, il se trouve des dissonances à un autre niveau chez les jeunes Tunisiens : chansons orientales, chansons occidentales, lectures de Coran et chants mystiques et religieux se disputent le champ sonore ; la littérature islamique voisine avec les magazines de la mode et les jeux vidéos. Jour et nuit, par centaines ou même par milliers, les jeunes tunisiens sont présents dans les différents lieux du paysage urbain participant à tant d'activités qui peuvent être qualifiées comme « traditionnelles » ou « modernes ». En grand nombre, ils sont partout, dans les cafés, les bars, les mosquées pour la prière hebdomadaire du *Joumoua* (vendredi), les boîtes de nuits, les terrains d'activités sportives, les plages et les zones touristiques, les salles de spectacle, les espaces des festivals, etc. Nos jeunes font partie de ce paysage, ils occupent, quelque part, une ou des places dans ces espaces. Un certain nombre de pratiques s'individualisent chez eux. Le signe fondamental de cette autonomisation se livre sous forme de contradictions apparentes : aimer à la fois un chanteur européen, une actrice orientale et un athlète latino-américain ; écouter un prêcheur d'exhortations religieuses et voir un film d'action ; porter des habits traditionnels tunisiens et des vêtements selon les derniers cris de la mode européenne ou américaine.

En ce début de siècle, où les débats autour du phénomène de mondialisation, sous l'égide de l'ordre occidental, sont en train de se déclencher avec de nouveaux défis sociaux et alors que les travaux sur la globalisation concurrencent la littérature portant sur le réveil du religieux et du nationalisme[313], il importe d'affirmer la réflexion sur la place des systèmes de références dans le champ culturel.

[313] MERCURE, D., Une *société monde ? : les dynamiques sociales de la mondialisation*, (sous la direct. D. Mercure), Québec, Bruxelles, Presses de l'Université Laval, De Boeck Université, 2001.

Le projet de la modernisation, la naissance des nouvelles cultures[314] et le lien permanent direct ou indirect avec l'Occident traduisent l'émergence d'un nouveau « jeune individu social tunisien ». Pratiques culturelles et espaces de sociabilité constituent le champ d'expérimentation, de fabrication de normes pour soi. Le contact avec les médias, de son côté, n'est pas nécessairement le moteur de l'effritement du système de référence hérité ; il favorise plutôt un désenclavement, participe à l'élargissement des horizons, et, surtout, offre aux jeunes les matériaux de leur distanciation par rapport aux valeurs dominantes et aux images ou produits venus d'ailleurs[315]. Par ce détour, les jeunes bricolent leurs propres idées, leurs propres opinions et leurs propres représentations sociales. Le travail d'appropriation s'observe encore au niveau des pratiques et se présente en deux niveaux : l'extraction d'un matériau de leur environnement propre, spatial ou temporel ; l'adjonction d'un élément d'une origine géo-historiquo-culturelle distincte. De cette opération naît une production différente, voire même contradictoire : des pratiques sociales suscitent des tensions externes et internes, nécessitant des négociations pour amortir les effets d'un état d'anomie et pour réduire les paradoxes et les dissonances avec les valeurs, qui elles même se transforment.

L'ailleurs pénètre abondamment l'espace du pensable des jeunes Tunisiens. La notion de frontière est constamment reformulée, renforçant par là même, dans un processus de redéfinition, le sentiment d'appartenance. Cet espace est sollicité parce que l'image de soi est ébréchée et que le système de valeurs initial cesse de répondre à toutes leurs interrogations. Ils tentent alors de construire et de reconstruire leurs propres perceptions des choses en opérant un détour par ce qui est extérieur à eux, en s'identifiant, en s'accommodant, en s'adaptant, voire même en s'opposant. L'ailleurs géo-historiquo-culturel regroupe en même temps l'« Occident » et le « monde arabo-musulman ». Alors que le premier, qui recouvre surtout l'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest, personnifie l'altérité dans toute sa splendeur, le deuxième est souvent appréhendé comme un frère-voisin. Choisir pour groupe de référence l'un ou

[314] GONZALEZ-QUIJANO, Y, OSSMAN, S, « Nouvelles cultures dans le monde arabe », dans, *Cahiers de l'Orient*, 1990, n. 20.
[315] MCLUHAN, M, *Pour comprendre les médias*, Paris, Le Seuil, 1964.

l'autre trahit des options plus profondes : assumer les apports culturels exogènes ou privilégier le ressourcement[316]. Le positionnement du jeune en tant qu'un nouvel individu intervient dans la formulation de son expression métaphorique, dans sa construction représentationnelle et dans ses conduites quotidiennes. Tout en étant diffuse dans l'endogène, la notion d'ailleurs appartient au registre de l'extériorité : la frontière persiste dans la représentation. Reste à dépister la présence du dehors dans l'espace territorial du jeune tunisien. Pendant longtemps, l'important moyen d'accéder à « l'autre » restait le voyage au sens propre du terme. Aujourd'hui, d'autres possibilités s'ajoutent. De plus en plus souvent, l'ailleurs, en rendant visite sans permission, vient à soi. De plus en plus, on l'a vu avec les médias, il fait partie de l'environnement, de l'univers cognitif et socioculturel de l'individu.

Sur le plan linguistique, les jeunes enquêtés manifestent une diversité langagière qui reflète des pratiques souples, surtout lorsque deux ou trois langues sont maîtrisées. Dans leur quotidienneté ils utilisent des vocabulaires variés en parlant le dialecte tunisien mélangé avec des mots en français et de temps en temps des termes venant du dialecte algérien ou égyptien. Dans le système scolaire public tunisien, l'arabe littéraire classique est appris dès la première année de l'école primaire. Elle est aussi la langue de toutes les matières jusqu'aux trois premières années du secondaire. En troisième année primaire on introduit le français et l'anglais parmi les matières enseignées. A coté de l'école publique coexistent quelques écoles privées axées sur la langue française, établissements de la Mission culturelle française. Cinq parmi les jeunes interviewés les ont fréquentées.

En Tunisie, aspirer à maîtriser une langue étrangère constituerait un signe d'occidentalisation, mais surtout de connaissance d'une personne cultivée et ouverte ; inversement, revendiquer l'arabisation reviendrait à se positionner, parfois à rejeter, la modernité occidentale. Parfois, l'usage d'une langue serait l'expression d'un choix idéologique, déterminé par un type de trajectoire socio-éducative. Apprendre des

[316] ABDEL-MLEK, A, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1975 ; ENAYET, H, *Modern islamic political thought*, Austin, University of Texas Press, 1982 ; BENNANI-CHRAÏBI, M, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

langues étrangères est certes une façon efficace pour connaître les autres cultures. C'est aussi un moyen de se préparer à un voyage à l'étranger.

Tous les jeunes interviewés mettent l'accent sur la souplesse de leurs pratiques, sans porter de jugement. Toutefois, sans refuser l'utilisation des autres langues, quelques jeunes sont enclins à la fidélité à l'origine : ils espèrent l'expansion de la langue arabe. Pour un de nos répondants par exemple, « *c'est très important de* parler *l'arabe qui est notre langue, c'est la langue du Coran* » : là, la question des pratiques linguistiques est appréhendée sous un angle identitaire.

Les pratiques linguistiques souples de nos jeunes constituent des réponses aux mutations qui traversent la société tunisienne et favorisent souvent la construction d'un espace de contournement et de compensation. À un autre niveau, la consommation des images permet la négociation des normes et des valeurs.

Les jeunes interviewés affirment tous avoir un contact assez régulier avec la télévision qui demeure l'objet central de tout foyer tunisien. En 2004, 90,2% des foyers possèdent le petit poste magique qui occupe pratiquement la plupart des milieux : les salons des maisons, les cafés, les restaurants,…Allumé mécaniquement et exposant diverses chaînes et des programmes variés, son ronronnement accompagne bien d'autres activités : lecture, jeux de loisir, discussion autour d'un repas ou un breuvage, voire même un relâchement pour un long sommeil. La quotidienneté de cette pratique est rendue par les propos d'une de nos répondantes, une jeune étudiante native de la capitale : « *je regarde la télé presque à tous moment, chez moi, chez mes proches ou mes amis* ». Les images de la télévision italienne (R1) et de la télévision française (A2) arrosent, depuis des décennies, l'ensemble du territoire tunisien. Depuis la fin des années quatre vingt dix, avec la réduction du prix de l'installation des antennes satellites, « les paraboles » comme disaient les tunisiens, les jeunes ont accès aujourd'hui presque à toutes les chaînes télévisées du monde. L'arrivée de ces dernières favorise, à un premier niveau, l'entrée à petits pas dans le marché de l'image. Peu à peu, les jeunes téléspectateurs tunisiens, avides de nouveauté, acquièrent les

moyens de se transformer en consommateurs à « l'occidental », souples et flexibles dans leurs pratiques. L'altérité ouvre ainsi la voie à la comparaison, à une formulation plus précise de leurs attentes. Zapper à l'aide d'une télécommande devant un poste, pratique hautement sociale, devient une occasion de négociation des normes et des repères. Le petit écran devient parfois une source de tensions révélatrices de la confrontation des normes de l'individu avec celles du groupe. L'intruse bouscule les tabous. Parfois, les chaînes n'échappent pas à l'accusation d'immoralité, même celles diffusées du Moyen-Orient. Un jeune universitaire venant du Centre de la Tunisie, perçoit les feuilletons égyptiens de nos jours ou les feuilletons mexicains et turques doublés par les chaînes libanaises comme « *étrange à nos valeurs, ... parfois lorsqu'on est entouré par les membres de notre famille on se sent gêné* ».

Contrairement à la télévision, le cinéma ou le magnétoscope permettent de visionner des images à la demande, de choisir un film en fonction des attentes et du public concerné. Les salles du cinéma et les clubs vidéo offrent une palette d'image à leurs clients. Dans notre échantillon, tous les jeunes regardaient -même pour une période de leur vie- des films très variés : arabes, occidentaux ; comédie, action, drame, érotique,... Les jeunes se rencontrent avec leurs amis pour visionner les nouveautés des films, chez eux ou dans les salles spécialisées à l'extérieur. Lorsqu'ils veulent voir un film en famille, ils s'assurent qu'il n'y a pas des scènes osées. Aller au cinéma, par contre, n'en demeure pas moins une occasion de sortir, de changer la routine de la vie. On y va essentiellement en couple, avec le partenaire et parfois avec les amis : la salle plongée dans le noir est le lieu privilégié des flirts échappant au regard. La flexibilité observée dans la pratique de la télévision est amplifiée dans le cas du cinéma ou de la vidéo. On la retrouve aussi au niveau de la radio et de la musique.

La coexistence pacifique des genres et la diversité des pratiques apparaissent dans le domaine de la radio et de la musique. Les jeunes écoutent des programmes variés de différents stations, surtout tunisiennes et ce, en langue arabe ou française : à coté de la musique et des bulletins d'informations, la plupart parmi les jeunes suivent des émissions traitant de questions sociales, d'autres portant sur le cinéma, le théâtre, le

sport, la vie des artistes et des stars, la vie universitaire tunisienne... Quelques uns écoutent même parfois des émissions culinaires et religieuses. Les intérêts et les goûts musicaux des jeunes sont aussi très diversifiés. Dans ce domaine, la musique représente une autre dimension capitale. En fait, chez plusieurs jeunes, on lui confère tellement d'importance qu'elle devient une partie intégrante et nécessaire de leur existence. Elle n'est plus pratiquement un passe-temps, tellement elle s'insère profondément dans la trame de leur vie régulière. Le critère de différentiation semble être l'espace géographique d'origine : arabe s'oppose en général à occidental. Il existe quatre grands pôles. Certains jeunes sont plus portés sur la musique occidentale, d'autres davantage attirés par les productions arabes. Les premiers sont fascinés par la culture occidentale et par l'ailleurs en général. Les seconds sont davantage nationalistes attirés par une culture locale. La plupart des jeunes enquêtés apprécient plusieurs genres musicaux à la fois, leurs choix varient en fonction du contexte où ils sont, du moment de la journée, de leurs états d'âme et de ce qu'ils font. Il y a des musiques pour étudier, travailler, danser, réfléchir, fumer, voire même pour dormir et pour se réveiller. Une minorité des jeunes qui écoutent, non pas la musique arabe ou occidentale « ordinaire », mais plutôt des chants de type religieux arabes et sans instruments. Au dire d'un de ces jeunes, « *c'est le seul genre de chants qui peut être écouté, le reste c'est choubouhate,* [actes douteux et soupçonnés de point de vue religieux] *voire même c'est illicite de les écouter* ».

La lecture, une autre pratique individuelle, reflète une souplesse limitée par le niveau linguistique de chacun. Les jeunes enquêtés affirment tous avoir un contact assez régulier avec l'écrit, surtout de la presse tunisienne : les pages culturelles, sportives, sociales, les faits divers et à un moindre degré les pages politiques. Leurs choix ne sont pas rigides, selon le contexte ils fonctionnent sous demande ou « à la carte »[317] tant au niveau linguistique qu'à celui des genres. Il faut néanmoins différencier entre deux groupes. Le premier, le plus important, lit aussi bien en arabe qu'en français. Le deuxième groupe, comporte les jeunes qui se meuvent dans des

[317] BENNANI-CHRAÏBI, M, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

milieux bilingues, ceux qui ont été formés dans les établissements français, mais également ceux qui manifestent une attirance particulière pour le français.

Le contact avec l'ailleurs et l'accès aux autres cultures se manifestent aussi à travers le Web. L'invention de ce dernier et l'explosion des services Internet ont participé à leur tour à l'élargissement des horizons et ils ont bouleversé même les habitudes de demande du savoir, de travail, d'information, de loisirs… et ce, à l'échelle mondiale[318]. Cependant, l'introduction de l'Internet ne se fait pas de la même manière d'un pays à l'autre, d'une ville à l'autre et d'une classe de la population à l'autre[319].

D'après les informations collectées de notre enquête, il ressort essentiellement que tous les jeunes interrogés ont utilisé au moins une fois le réseau Internet. Mais seuls 9.25 % des répondants, ont une connexion Internet à domicile, soit deux de sexe masculin et trois de sexes féminins. Les autres jeunes fréquentent davantage les Publinets (les centres publics de l'Internet). Il est à noter que les lieux de connexion des jeunes sont variés : les Publinets, les cybercafés, chez leurs amis, dans les bureaux du travail de leurs proches. Plus que la moitié des jeunes (68,51 %) déclarent se connecter quasiment au moins une fois par semaine, soit trente sept (18 de sexe masculin et 19 de sexe féminin) internautes assidus. Ces derniers utilisateurs ont déclaré se connecter en moyenne pendant 30 minutes à chaque utilisation. Les sites les plus visités : engouement vers les moteurs de recherche étrangers (Hotmail, Yahoo, Google,) et de temps à autres les sites arabes et tunisiens. Les jeunes ont des raisons d'utilisation d'Internet diverse : le suivi des informations économiques, politiques[320] et culturelles, la recherche de l'emploi ou d'une procédure quelconque pour voyager à l'extérieur de

---

[318] DUVAL, G., JACOT, H., *Le travail dans la société de l'information. Paradoxes et enjeux des nouvelles technologies d'information et de communication*, Paris, Éditions Liaison, 2000 ; MERCURE, D., Une *société monde ? : les dynamiques sociales de la mondialisation*, (sous la direct. D. Mercure), Québec, Bruxelles, Presses de l'Université Laval, De Boeck Université, 2001.

[319] Pour réduire la fracture numérique, l'État tunisien a mis en place un programme baptisé « ordinateur familial », permettant aux familles de revenus modestes d'acquérir un « P.C. multimédia », grâce à des prêts à taux réduits. Il s'enorgueillît de 350 « Publinet », et d'un « bus de l'Internet », qui parcourt le pays pour initier les habitants des « zones d'ombre » aux nouvelles technologies, y compris les localités isolés au beau milieu du désert.

[320] Notons que deux jeunes ont déclaré « oser » utiliser les services Internet et participé à des manifestations sur le Web, à l'instar de centaines de jeunes tunisiens qui défient pacifiquement le régime qu'ils considèrent autoritaire.

la Tunisie[321], la lecture des emails et le chat. Ils naviguent aussi bien dans les sites des journaux et magazines internationaux, les sites des organismes publics tunisiens, ou encore les sites des clubs sportifs et les sites des « stars »...Le voyage des jeunes à travers la navigation sur le Net pour accéder à l'ailleurs et aux autres cultures du monde ne les empêche pas de voyager réellement et au sens propre du terme.

Pour la plupart des jeunes, le voyage à l'extérieur du pays constitue aussi un élément d'importance dans leur vie. Ils projettent énormément de voyager, au loin et pour de longues périodes. Mais comme bien d'autres secteurs, le rêve dépasse considérablement la réalité. Se rendre à l'étranger dans un but touristique, d'étude ou de travail reste un privilège, un signe de distinction, voire même parfois un luxe que tous les jeunes ne peuvent s'offrir. Mis à part les six jeunes étudiants au Québec, très peu d'enquêtés ont effectivement quitté la Tunisie. Ce qu'il y a de spécial et de remarquable à noter, c'est que le voyage, chez un bon nombre de jeunes, représente le fait de dépasser les frontières du pays et qu'il est à peu près le seul domaine pour lequel les célibataires, surtout, pratiquent une forme quelconque d'accumulation d'une somme d'argent et de planification financière et administrative[322] à court ou à moyen terme.

Le fonctionnement flexible et lié aux divers contextes est si ancré dans les pratiques des jeunes que des structures officielles telles que les partis politiques, les maisons de jeunes et les associations culturelles n'ont pas une grande place dans leur vie. Les quelques jeunes de l'échantillon qui les ont fréquentés, l'ont fait épisodiquement et occasionnellement : seulement pour en avoir une idée ou pour prendre part à des activités de loisir. Leurs préférences tendent plutôt vers le groupe d'amis choisis non structuré et sans cadre rigide et officiel. L'ensemble de tous ces choix divers et de ces pratiques variées traduit l'émergence d'une nouvelle structure du temps, de l'espace et des relations sociales. Les différences sociales ou économiques ne

---

[321] Plusieurs jeunes (environ 74%) ont manifesté leurs souhaits de quitter la Tunisie pour continuer leurs études ou pour travailler à l'étranger : en Europe ou en Amérique du Nord.

[322] Parmi les grands soucis des jeunes tunisiens reste toujours l'obtention du « visa », le fameux laisser passer pour l'Occident.

sont pas effacées, mais elles ressurgissent essentiellement dans la cartographie des destinations et des lieux fréquentés ou visités.

Plusieurs rythmes traversent la société tunisienne, en pleine mutation. Les repères, les normes et les valeurs sont déconstruites, construites et reconstruites selon l'expérience[323] de chaque individu social. Les jeunes tentent de s'y aventurer et de participer de leur mieux par toutes sortes de mécanismes de bricolage, de négociation et de réinvention du quotidien[324]. Le « nouveau » constitue, entre autres, une de leurs principales valeurs. La flexibilité, la souplesse, la réappropriation caractérisent aussi bien leurs pratiques culturelles que leurs rapports à des phénomènes et des matériaux venant de l' « ailleurs ». Ce dernier s'infiltre dans leurs espaces du pensable par l'intermédiaire de plusieurs vecteurs : l'enseignement, les médias, les moyens de propagande étatique, les voyages, les visiteurs étrangers à courte durée (les touristes), les visiteurs étrangers à moyen et à longue durée (les hommes d'affaires et les investisseurs), les immigrants tunisiens résidant à l'étranger, etc.

I.3. Une union libre qui se forme

L'étude des expériences des unions libres vécues par nos répondants implique un premier regard sur les diverses situations pouvant donner lieu à ces unions. Regardons tout d'abord comment sont elles réparties selon le modèle proposé au deuxième chapitre de la première partie (II.4.2. Réalité diversifiée des unions libres en Tunisie). Chaque répondant est invité à classer lui-même le type de l'union libre qu'il vivait. Ce tableau résume bien leurs réponses :

---

[323] Les termes sont empruntés de DUBET, F., *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995.
[324] CERTEAU, M., *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.

Tableau (14) : le type de l'union libre vécue par les répondants selon le sexe

Type de l'union libre	Fréquence absolue		Total
	Répondants masculins	Répondants féminins	
azzawage al-ourfi (une union libre du mariage coutumier)	9	6	15
Des fiançailles	8	4	12
Un amour libre	13	10	23
Un couple à l'occidental	3	1	4
Total	33	21	54

Nous avons alors 27,77% des unions libres qui appartiennent à la catégorie des unions libre du mariage coutumières. Dans ce cas, nous avons remarqué que les jeunes vivant dans cette situation voulaient légitimer leurs expériences avec une démarche « religieuse ». Pour contourner les obstacles d'un mariage officiel, ils règlementaient leurs unions à leur manière : quelques-uns, en lisant la *Fatiha*[325], écrivaient seuls un « contrat de mariage » sur une « *feuille de déclaration d'amour* », comme disait une des répondantes[326] ; d'autres ils ajoutaient à une cérémonie à huis clos une invitation d'un couple parmi leurs meilleurs amis, comme faisait un des répondants, ou un geste commémoratif en mélangeant mutuellement leurs sang après avoir coupé légèrement la peau de leurs pouces (c'est le cas de deux autres répondants). Parmi ces cas, nous trouvons un jeune déjà marié et vivant en union libre pour qui la polygamie est une prétention légitime pour la vie d'un homme. Il se défend avec ses propres mots : « *le mariage avec une deuxième femme est licite dans le Coran, malheureusement notre État transgresse les lois du Seigneur* » (h, Tunis).

[325] Le terme en français désigne l'introduction. C'est la première sourate du Coran. La lecture de la *Fatiha* dans le code culturel de la société tunisienne renvoie à l'idée d'un futur mariage célébré entre deux familles, à une union légitime et officielle du point de vue religieux.

[326] Pour respecter l'anonymat des jeunes, nous n'avons pas utilisé les prénoms des répondants de notre enquête. L'ensemble des informations a été recodé, pour qu'aucun d'entre eux ne puisse être reconnu.

Pour 22,22% des cas, l'union libre est vécue sous forme de fiançailles. Dans ce cas, pour vivre l'expérience de l'union libre -parfois l'expérience est vécue suite à des fiançailles-, les jeunes choisissent de passer par une issue permise et autorisée par la société. Ils vivent l'union libre à l'ombre des fiançailles. Pour quelques-uns, l'expérience s'est arrêtée après une courte durée, allant de 6 mois à une année, pour d'autres, elle continue encore et elle est de longue durée (deux à trois ans). Dans le cas d'une jeune répondante, à titre d'exemple, après trois ans et deux mois sa relation de fiançailles a abouti à un mariage.

Nous trouvons aussi que 7,4% des jeunes vivent leurs unions libres en formant un couple à l'occidental. Il s'agit d'une union fondée par quatre jeunes de nos répondants qui souhaitent fuir la culture « *traditionnelle* » et les valeurs « *anciennes* ». Ces jeunes refusent de s'insérer dans le modèle traditionnel du foyer tel qu'il est présenté par la société. Aux yeux des jeunes « à l'occidental », l'engagement social dans le moule du mariage ne leur donne pas la possibilité de tenter de vivre des nouveaux types de relations conjugales basés sur des véritables rapports d'égalité entre partenaires. Cette situation d'union libre (le couple à l'occidental) se différencie des autres en ce qu'elle est vécue par conviction, en souhaitant qu'elle demeure la plus stable ; en principe, elle ne débouche pas nécessairement sur un mariage.

Enfin pour 42,6% des répondants vivent la situation d'amour libre. Dans ce cas, les jeunes se cherchent encore pour mieux comprendre ce qu'ils veulent de leur vie de couple. Ils ne s'opposent pas nécessairement et directement à l'institution du mariage. Cette union demeure la plus secrète, donc incertaine, mais elle peut survivre en devenant plus stable. Pour quelques-uns, l'expérience s'est arrêtée après une courte durée, allant de trois à six mois, pour d'autres, elle continue encore et elle est de longue durée (plus d'une année).

Afin de mieux saisir la situation des jeunes vivant en union libre, il importe de voir le caractère de la décision de vivre ensemble. Est-ce une décision vraiment

réfléchie, qui se prend après longue et mûre délibération, ou est-ce une démarche plutôt spontanée, qui survient sans qu'on y ait porté trop attention ?

Tableau (15) : la décision de vivre en union libre

	Fréquence absolue	Pourcentage
Démarche réfléchie	9	16,66
Démarche spontanée	39	72,23
Difficile à évaluer	6	11,11
Total	54	100

Les résultats de notre enquête peuvent réserver une assez grande surprise à l'opinion publique. En général, les gens semblent portés à croire qu'une union libre constitue un geste tellement en opposition avec certaines valeurs des plus sacrées dans la société tunisienne, qu'on le fait, ou en tout cas devrait le faire, avec énormément de précaution et après y avoir longuement réfléchi. Pourtant les données recueillies ne vont pas dans ce sens. La plupart des jeunes, soit 72,23%, ont formé leur union libre de façon plutôt spontanée, sans qu'il y ait eu une longue phase de discussion et de réflexion sur le sujet. Ces jeunes sont entrés dans l'expérience tout bonnement, comme si cela allait de soi et en se laissant porter par le fil des événements. Pour 9 jeunes, par contre, la formation de leur union fut l'objet d'une décision prise après y avoir accordé passablement de temps. Quant aux 6 jeunes qui restent, il a été difficile d'évaluer cette question avec suffisamment de netteté et de certitude.

À première vue, on croirait peut-être que la situation de l'union libre a une importance qui ne fait pas de doute. Des personnes dans la situation d'*azzawage al-ourfi* (une union libre relevant du mariage coutumier) ou de fiançailles seraient vraisemblablement plus enclines, face à une décision aussi sérieuse, à ne pas agir avec précipitation. Cependant, une vérification des différentes situations chez les deux catégories : les jeunes « spontanés » et les jeunes « réfléchis » ne présente rien de significatif. À l'exception des jeunes formant un couple à l'occidental, autant les jeunes

unis par un mariage coutumier ou fiancés que les jeunes unis par un amour libre agissent de façon délibérée dans un groupe comme dans l'autre.

Par contre, l'attitude des jeunes vis-à-vis du mariage nous apparait un facteur encore plus déterminant que la situation de l'union libre. En effet, il est remarquable de constater que la démarche réfléchie est plus prononcée surtout chez ceux qui s'opposent au mariage ou qui n'envisagent qu'une certaine possibilité, plus ou moins lointaine, de mariage. Nous pouvons dire alors, qu'il est assez acceptable que les jeunes qui considèrent leur union libre comme une condition essentiellement non temporaire soient plus portés à réfléchir sérieusement aux avantages et aux inconvénients d'une vie de couple non marié. Tout se passe comme si ceux qui sont portés à contester vigoureusement l'institution matrimoniale officielle avaient tendance à vivre plus difficilement dans la situation de l'union libre, au fond parce qu'ils la verraient en opposition directe avec ce qu'ils vivent au sein de la société.

L'âge, l'état civil antécédent des jeunes ne semblent pas jouer un rôle décisif dans cette classification des jeunes « spontanés » et des jeunes « réfléchis ». Même si, en quelque sorte, on avait pu s'attendre à ce que le caractère de spontanéité soit moins présent dans le cas où certains jeunes auraient déjà fait l'expérience d'un mariage non réussi, ce n'est cependant pas ce qui est arrivé. La spontanéité se révèle aussi bien chez eux que chez les célibataires.

Passons maintenant à une autre question liée à la genèse de l'union libre. Comment se forme alors l'union libre chez ces jeunes ? Est-ce que l'homme ou la femme prend effectivement l'initiative de vivre l'expérience ? À cet égard, il existe dans la société tunisienne, un ensemble d'idées bien établies, pour ne pas dire de préjugés purs et simples, selon lesquels l'homme, le mâle profiteur, prendrait toujours l'initiative d'entraîner la femme dans la « situation piège » de l'union libre pour satisfaire à ses besoins sexuels. Une telle vision du rôle de l'homme dans la formation de l'union libre nous apparaît simpliste et dénuée de tout fondement sérieux. Comme l'indique le tableau suivant, 22 cas sur 54, c'est-à-dire 40,74% des jeunes, ne

présentent pas du tout ces idées toutes faites. Le tableau révèle une situation où la décision de vivre ensemble se prend en réalité de façon plus ou moins conjointe. Il ne se dégage donc de ce tableau aucune tendance marquée allant dans le sens d'un rôle particulièrement actif, voire dominateur, de l'homme par rapport à la femme quant à la formation de l'union libre.

Tableau (16) : l'initiative de vivre ensemble

	Fréquence absolue	Pourcentage
Initiative de l'homme	18	33,33
Initiative de la femme	11	20,37
Démarche commune	22	40,74
Difficile à évaluer	3	5,56
Total	54	100

En Tunisie, de nos jours, on note, même chez les jeunes couples mariés, une certaine égalisation des sexes et une participation plus active de la femme à la vie sexuelle et conjugale du couple. Cela se comprend facilement à cause du contexte de plus grande permissivité qui règne, surtout chez les jeunes, dans les rapports sexuels ou non, entre homme et femme et aussi, peut être même davantage, à cause du mouvement de libération personnelle et sociale qui se dessine chez les femmes de la société tunisienne. Dans la réalité des couples, mariés ou non, le modèle de la domination masculine ne se concrétise pas toujours. Deux courants sociaux, à savoir la plus grande accessibilité des rapports entre hommes et femmes, et le mouvement de l'émancipation de la femme, viennent directement attaquer le modèle de la domination masculine que propose la société traditionnelle.

I.4. Une union libre qui se vit

Quoi qu'il en soit de la formation de l'union libre, nous nous trouvons en face d'une situation assez délicate, voire même grave : vivre en union libre dans une société qui n'accepte pas facilement la vie de couple hors du cadre du mariage. Voilà une question très importante et relative au problème du vécu des jeunes formant un couple non marié officiellement. Elle concerne la résistance que le milieu familial et social offre à l'union libre. Dans le cadre légal, religieux et moral où la Tunisie vit présentement, il serait bien étonnant que des jeunes décident de vivre ensemble en dehors du mariage, même temporairement, sans susciter immédiatement autour d'eux des réactions très vives d'opposition, pour ne pas dire d'hostilité à leur union. Effectivement, les 54 jeunes étudiés ont rencontré une résistance de leur milieu, surtout social[327]. Ils n'ont pas abordé explicitement le sujet de la résistance familiale tout simplement parce qu'aucun parmi eux n'a informé ses parents ou ses proches de leur union libre. Plus encore, il s'agit d'une résistance qui n'est pas liée au fait qu'ils vivent ensemble sous le même toit régulièrement, mais plutôt parce qu'ils passent un certain temps ensemble et ce, même à l'extérieur de leur foyer. Chez 43 jeunes (33 de sexe masculin et 10 de sexe féminin), soit 79,62%, les parents sont au courant de la relation qui unit leur fils ou leur fille avec un partenaire qui est présenté toujours, soit comme un fiancé, soit comme un ami ou un compagnon d'étude. Tandis que les 11 jeunes filles restantes, n'ont informé que leur mère. Il faut reconnaître que la résistance familiale est tellement forte à l'égard des unions libres, que le jeune tunisien, même s'il informe ses parents ou ses proches qu'il a dans sa vie un partenaire (dans la plupart des cas, c'est un ami avec qui on projette un projet de mariage), n'ose jamais déclarer qu'il s'agit d'une union libre clairement dit. Dans la vitrine de la relation on ne doit pas exposer les sujets d'ordre sexuel. Voici quelques illustrations souvent répétées par nos répondantes-filles : « *si mes parents découvrent que je vis avec mon partenaire, ils me tuent* », « *pour les informer je dois les quitter et les oublier* » (f, Tunis), ou encore « *je*

[327] Certainement, en traitant le phénomène de l'union libre chez ces jeunes, le contexte canadien se diffère par rapport au contexte tunisien vu que l'éloignement de six jeunes rencontrés au Québec leur permet de vivre moins de pression sociale. Mais nous remarquons qu'il n'y a pas à ce niveau une différence notable, car ils sont entourés par des amis Tunisiens.

ne peux pas choquer mes parents, s'ils savent, je peux leur causer une catastrophe dans leur vie » (f, Sousse). Du coté des jeunes garçons : « *j'ai honte de parler de ce sujet avec mes parents, je ne peux pas tout avouer* » (h, à Tunis), « *la pudeur, les traditions et les coutumes m'interdisent d'aborder tout sujet lié à ma vie privée, surtout sexuelle, avec mes parents. C'est plus fort que moi* » (h, Nabeul).

Les parents des jeunes, même si eux-mêmes peut-être ont vécu la situation d'union libre, contestent les relations sexuelles hors le cadre du mariage. Fréquemment on fait valoir des considérations d'ordre religieux et moral. La sexualité, pour eux, ne se vit qu'après le mariage. Vivre ensemble hors l'institution légitime représente à leurs yeux une atteinte grave aux bonnes mœurs et constitue en soi un geste condamnable. D'un autre coté, les parents craignent sérieusement que la situation d'union libre n'amène pour leurs enfants que les inquiétudes et les souffrances, particulièrement pour les filles. Cette peur des parents est liée à l'image qu'on présente en parlant de l'union libre : il s'agit d'une entrée gratuite dans des conditions graves d'insécurité psychologique et sociale. Une situation piège où la fille serait livrée aux intérêts mesquins de son partenaire. C'est le lieu par excellence de l'exploitation de la femme par l'homme. Ajoutons à ceci une objection d'ordre social. Les parents sont extrêmement sensibles aux réactions négatives qui pourraient se produire dans le cercle de la parenté, dans le voisinage et dans leur milieu de travail. On ne voudrait pas qu' « *on nous montre du doigt* », que le mauvais exemple se propage et par la suite on redoute pour soi une perte de prestige et une baisse dans son statut social.

Les jeunes ne parlent de leur situation réelle d'union libre qu'avec quelques amis très proches. D'ailleurs l'amitié compte beaucoup pour eux pour réussir leurs rencontres. Presque comme les « nomades », souvent, chez les jeunes qui vivent loin du foyer familial, après avoir loué seul ou avec un ami un logement, ils permutent discrètement entre eux leur lieu de résidence. Entre amis, on change réciproquement de place pour « *fuir les yeux* ». Pour les jeunes qui vivent encore dans le foyer familial, soit 24,07%, les rencontres avec leur partenaire sont effectuées surtout le jour ou de

temps en temps à la fin de semaine, lorsqu'on parvient à convaincre les parents de passer la nuit à l'extérieur avec des amis.

Pour le milieu social plus éloigné, par exemple les lieux d'habitation, le voisinage, etc., il est bien de rappeler constamment que les jeunes ne peuvent pas louer des logements pour une longue durée (une année et plus) en déclarant qu'ils sont en situation d'union libre. À ce niveau, il faut reconnaître aussi que la résistance est aussi forte. Elle s'est exercée à quelques reprises à l'endroit de certains jeunes qui étaient obligés de changer parfois le lieu de résidence. Tantôt ce furent les concierges qui s'opposèrent à laisser entrer des inconnus dans les immeubles. Tantôt ce furent les voisins ou même les propriétaires qui firent preuve d'hostilité à l'égard de la vie de couple hors mariage. Les jeunes sont obligés à demeurer très discrets sur leur situation, de peur d'être poursuivis. Lorsque certaines difficultés surviennent, les jeunes cherchent à trouver par n'importe quel moyen à les résoudre, soit par des contacts aimables ou des explications mensongères pour éviter les gênes, soit par des compromis ou même parfois des tentatives de corruption en donnant carrément de l'argent pour fermer les bouches.

Tant de résistance familiale et sociale n'est pas sans causer certains problèmes chez les jeunes. Parfois, on en souffre intérieurement. Plus souvent, on est prêt à mener une double vie : une pour la famille et l'entourage immédiat et une autre pour le partenaire et les amis très proches. Quelquefois, on avertit graduellement les parents de sa condition et on les prépare petit à petit à connaître son partenaire en ouvrant une brèche sur la deuxième vie, mais sans aborder directement et franchement l'aspect sexuel de l'union libre. Dans la plupart des cas, les jeunes s'accommodent généralement de la situation, passant par-dessus la désapprobation parentale et continuent leur existence par et dans le silence, la discrétion et l'anonymat.

Ainsi, nous soulignons ici l'état de rupture qui règne entre les générations des parents et des enfants. Les jeunes ont tendance à entreprendre de vivre leur expérience de manière fermée et secrète. Ils ont opté pour une vie plutôt close et discrète. Ils ne

sont pas encore prêts à affronter les résistances familiales et sociales, tout en adoptant une attitude d'accommodement et de pacification vis-à-vis de la société. L'abri de la clandestinité de l'union libre permet d'éviter des conflits inutiles avec les familles. Ces illustrations soulignent la situation de rupture qui existe encore entre les jeunes et leurs parents : « *je vis ma vie sans créer des problèmes. Je ne peux pas changer les mentalités. Nous sommes arabes et musulmans* » (h, Tunis), « *j'évite les querelles et les disputes avec ma famille. Ils ne l'on jamais su* » (h, Sousse), ou encore « *je ne peux pas me confier à mes parents un sujet d'ordre sexuel. Je cache ça parce qu'il s'agit d'un sujet tabou* » (f, Tunis).

Passons maintenant à trois autres intéressantes questions qui nous font pénétrer au cœur même des unions libres : l'amour, la sexualité et la fidélité. L'analyse de ces trois dimensions si importantes permet de mieux saisir encore la situation de nos jeunes.

Tout d'abord, rappelons que nous avons envisagé les trois dimensions citées en haut chez les jeunes dans leur compréhension la plus vaste et la plus riche. Notre objectif était d'en arriver à percevoir le sens profond et global que prennent la sexualité, l'amour et la fidélité dans la vie des répondants. Voilà pourquoi aussi, au lieu de poser aux interviewés des questions très précises et limitées qu'il eût été possible de mesurer, nous avons préféré aborder ces dimensions dans un contexte large qui nous permettait d'en apprécier les implications et les nuances tout au long de l'entretien. C'est très délicat de poser des questions trop précises dans un domaine si intime encore tellement peu exploré en Tunisie.

Une des idées à dégager et à exposer ici touche l'image sociale, passablement généralisée, que l'opinion publique entretient au sujet de la sexualité des jeunes vivant en union libre. Contrairement à ce que projette cette image, et au-delà de leur situation d'union libre, les jeunes ne se présentent pas comme des êtres sauvages, des obsédés ou des « sexophages » qui ne donnent de l'importance, dans une relation unissant deux

personnes de sexe différent, qu'au seul côté sexuel. Au contraire, les jeunes étudiés vivent une véritable morale sexuelle.

Ensuite, nous signalons que la morale sexuelle des jeunes étudiés est proprement humaine, voire même parfois non hostile à la religion qui condamne ouvertement la vie de couple hors le mariage. Elle se heurte en apparence à la condition légitime de la vie de couple, mais elle ne se détache pas complètement du fonds religieux de la société tunisienne. Dans un sens, elle ne rompe pas totalement avec les textes religieux, elle est plutôt sélective. La morale sexuelle des jeunes vivant en union libre nous ramène sur la terre. Elle plonge ses racines dans un besoin biologique et humain du sexe qui possède en lui-même sa signification et sa richesse. Par opposition aux instances officielles, la morale sexuelle des jeunes est réaliste et elle revêt un caractère public et social qui tend, peut-être, à régir les mœurs de la société tunisienne. Encore une fois, nous pouvons réaliser que les jeunes vivant en union libre, par leur conception de la sexualité et de la morale sexuelle, du moins au niveau plus général et formel, se trouvent impliqués dans un réseau de rapports, tantôt d'accommodations, tantôt d'opposition, voire de contradiction, avec la sexualité et la morale sexuelle de la société tunisienne. La sexualité de ces jeunes ne se définit et ne se vit donc pas en vase clos ; elle entretient certainement des relations qui ne sont pas forcément hostiles à ce que les pouvoirs religieux, politique et idéologique admettent, recommandent ou prescrivent à son sujet.

À partir des données recueillis, la morale sexuelle des jeunes semble s'étaler sur deux lignes distinctes. La première compte des adeptes qui sont en situation de *zawage ourfi* (union libre relevant du mariage coutumier) et de fiançailles, et s'exprime peut-être avec plus d'insistance. Elle se caractérise par une association étroite établie, sur le plan pratique comme sur le plan théorique, entre l'amour d'une part et la sexualité, la jalousie et la fidélité d'autre part. Tandis que la deuxième, celle des adeptes qui sont en situation d'amour libre et de couple à l'occidental, tend à concevoir ces valeurs comme dissociables et à les séparer partiellement dans la pratique.

Pour la moitié des jeunes, la sexualité exige de se vivre en union intime et particulier avec l'amour. Sans lui, elle perdrait énormément de son sens et de sa valeur. Avec lui, elle se voit atteindre son plus haut niveau de richesse. Cette liaison étroite entre l'amour, la sexualité et la fidélité se rencontre autant chez les hommes que chez les femmes. « *Il est nécessaire d'être en amour pour avoir une relation sexuelle* » (f, Tunis). « *Il faut aimer pour faire l'amour* » (h, Hammamet). « *Une relation sexuelle sans amour ce n'est pas une vraie relation, c'est quelque chose de passager, ce n'est pas durable. Il n'y a que l'amour qui dure* » (f, Sousse). Ce sentiment d'amour associé intimement à la sexualité et à la fidélité a pour effet de rendre la relation entre les partenaires vraiment unique. Il s'en développe en même temps un sentiment de jalousie à l'endroit de la personne aimée. Il semble bien que la plupart des jeunes vivant en union libre ne réagissent pas à cet égard bien différemment des couples mariés. Comme ceux-ci, du moins selon l'image sociale qu'on s'en fait, ils pratiquent la sexualité basée sur le sentiment amoureux ou ils tentent de l'atteindre à la façon d'une norme idéale vers laquelle on aspire. La sexualité basée sur l'amour, de son côté, engendre le sentiment de jalousie qui à son tour se traduit par un désir de possession de l'autre. « *Lorsqu'on aime quelqu'un, on le veut que pour soi, on ne le partage pas* » (f, Tunis). « *S'il n'y a pas de jalousie, il n'y a pas de vrai amour* » (f, Nabeul). « *La jalousie est un sentiment naturel envers la personne qu'on aime* » (h, Tunis).

L'autre ligne de la moralité sexuelle conçoit l'amour, la sexualité et la fidélité comme des valeurs dissociables. Effectivement, les tenants de cette morale les séparent au moins partiellement. On n'est plus ici nécessairement en présence uniquement d'une sexualité basée sur l'amour, mais aussi d'une sexualité basée sur le besoin. Ce n'est pas, faut-il souligner, que l'amour soit complètement évacué de la sexualité et qu'on doive absolument ne pas aimer pour pouvoir s'engager dans des relations sexuelles. La position des adeptes de cette moralité n'est pas tranchée sur ce point. Le sentiment d'amour garde à leurs yeux une valeur et un sens réels pour la sexualité, mais on insiste sur la possibilité de séparer ces deux réalités, ne serait-ce que pour se distinguer par rapport à la première conception qui tend à les unir indissociablement. Ainsi, avec la dissociation au moins partielle de l'amour, de la sexualité et de la

fidélité, on assiste à une vision et à une pratique plus hédoniste de la sexualité. Autant dire que le plaisir et la jouissance prennent une place importante dans l'expérience d'une sexualité ainsi conçue. Il ne faut pas éliminer ou exclure de la première ligne de la moralité sexuelle tout élément de plaisir ou de jouissance. Sauf que sur cette deuxième ligne, le plaisir et la jouissance sont valorisés. La sexualité, dans cette dernière perspective, est partiellement détachée de l'amour. Elle peut être un chemin, une piste à prendre pour vérifier ou juger la véracité de l'amour senti envers le partenaire.

Dans le cas des jeunes qui insistent moins sur la nécessité de l'amour dans les rapports sexuels, la sexualité se présente comme une valeur plus relative, plus réaliste et moins sacré. C'est ce qui ressort, par exemple de l'extrait suivant où le jeune homme déclare que la relation sexuelle ne l'engage en rien avec son partenaire : « *je me sens moins engagé, plus libre lorsque j'embarque dans une aventure qui peut m'aider à trouver ce que je veux. Admirer quelqu'un ou sortir avec quelqu'un, ça ne veut pas dire nécessairement qu'on l'aime au sens de trouver le grand amour. Peut-être parce qu'on se sent à l'aise avec lui ou on aime sa compagnie parce qu'il est sympa, peut-être parce qu'il nous plaît physiquement* » (h, Tunis). La sexualité pour ce jeune, comme pour les autres jeunes de la deuxième ligne de la moralité sexuelle, constitue un monde à part de l'amour avec son autonomie propre et ses exigences distinctes. Une autre jeune fille affirme aussi à son tour ces idées : « *la sexualité n'implique pas nécessairement l'amour. Je peux aimer quelqu'un sans avoir avec lui une relation sexuelle. Comme je peux sentir quelque chose envers une personne au début, mais par la suite, en couchant avec lui, je ne me sens pas aussi amoureuse... Les rapports sexuels peuvent-être aussi un tremplin qui nous jette dans le feu d'amour, on ne sait pas* » (f, Nabeul). Sur cette ligne de moralité sexuelle, l'amour et la sexualité ne sont pas liés de façon très étroite, par contre la sexualité peut et même doit coexister avec des sentiments d'affection et des affinités spéciales. Les traits et les qualités que possède le partenaire le rendent proche pour fonder éventuellement des relations de cordialité et d'amitié profonde.

Nous traiterons maintenant la fidélité de manière plus directe, en tenant compte de toutes les nuances et subtilités qu'elle comporte. En effet, la fidélité sur les plans théorique et affectif chez les jeunes se révèle complexe et riche de significations diverses. Par rapport à leurs attitudes sur la fidélité, les jeunes étudiés se divisent en deux groupes à peu près égaux. Il y a 31 jeunes (57,4%) qui se prononcent contre l'infidélité purement et simplement. Ils la rejettent, tant d'un point de vue intellectuel, celui de la pensée et de la théorie, que d'un point de vue affectif, celui de leurs émotions intimes et de leurs sentiments personnels. C'est le groupe des jeunes d'une fidélité « simple ». Le deuxième groupe compte 23 jeunes (42,6%) qui prennent aussi position contre l'infidélité, mais sur un plan seulement, celui des émotions et des sentiments personnels. Sur le plan de la pensée, à un niveau plus proprement idéologique, ils penchent nettement du côté de l'infidélité. Ils la conçoivent théoriquement comme préférable à la fidélité pour l'examiner, l'élargir, la tester et la vérifier. Ils se sentent parfois bloqués par rapport à elle, ils ne peuvent émotivement s'y résoudre, pour toutes sortes de raisons personnelles ou sociales. Autrement dit, ils refusent l'infidélité non en soi mais pour eux-mêmes ; ils sont donc les jeunes d'une fidélité « complexe ». Les données recueillies à propos de la question de la fidélité montrent que sur un plan intellectuel, les jeunes à fidélité « complexe » refusent la conception courante de la fidélité impliquant avant tout exclusivité des rapports sexuels au sein de l'union libre. Ils considèrent cette conception sexuelle et génitale de fidélité comme dépassée, par rapport à d'autres formes de fidélité plus intérieures et plus riches.

Mais de tels résultats ne nous ont pas surpris. Il faut bien réaliser qu'il s'agit d'une catégorie sociale exceptionnelle, de caractère spécial. Les jeunes vivant en union libre, en effet, représentent au départ une couche plus ou moins marginale dans l'ensemble de la société. À cet égard, il nous est apparu tout aussi étonnant que plus que la moitié des jeunes (57,4%) acceptent en tous points, intellectuellement comme émotivement, le concept ordinaire de fidélité et lui attribuent une valeur importante dans leur pensée aussi bien que dans leur vie.

Ce qui ressort des entrevues avec les jeunes, c'est un élargissement notable du concept classique de fidélité. Les dimensions nouvelles que les jeunes soulignent ne sont pas présentées ici selon leur importance numérique. Nous les avons plutôt rassemblées dans un ordre qui tend à faire voir plus clairement les caractéristiques d'une nouvelle fidélité. Pour nos répondants, la nouvelle fidélité inclut comme dimension importante la fidélité à soi, l'honnêteté et la sincérité envers soi-même. Selon nos jeunes, la fidélité à l'autre suppose avant tout la fidélité à soi. Ainsi, ils insistent tellement sur « la fidélité à soi », sur la nécessité de l'autonomie individuelle et du développement personnel. Pour mieux comprendre cet aspect, rappelons ici que la condition sociale de l'union libre ne comporte aucun engagement formel et public, aucune promesse écrite officiellement ou lien juridique de fidélité à l'autre. En plus, l'institution du mariage s'impose d'avance aux conjoints comme une structure impliquant déjà leur union dans la fidélité mutuelle. Tandis que dans les cas de l'union libre, il n'existe aucune structure sociale et juridique de fidélité à l'autre devant s'imposer d'avance aux partenaires. Il y a donc là plus de place et une plus grande possibilité pour l'existence de ce que les jeunes appellent « la fidélité à soi ». Cette « fidélité à soi » fait appel à une autre dimension importante : le respect du partenaire, de sa personnalité et de son autonomie. « *Comment être fidèle si on est égoïste et indifférent vis-à-vis de son copain?* » (f, Tunis). « *Être fidèle à mon partenaire, cela veut dire que je le respecte, ne l'oublie pas, ne l'ignore pas. Je pense à ce qu'il veut et à ce qu'il aime* » (h, Nabeul). « *L'infidèle,... c'est celui qui ne pense qu'à ses besoins, qu'à ses caprices, qu'à ses propres buts à atteindre. Il ne pense pas pleinement à son compagnon et il ne le respecte pas assez* » (f, Sousse). Ce sont là, aux yeux des jeunes, des valeurs bien plus précieuses que la stricte fidélité génitale. La fidélité proprement sexuelle devient alors une composante, entre bien d'autres, d'une fidélité plus large, plus vaste et plus riche.

Sur le plan pratique, il faut souligner d'abord, en ce qui concerne la fidélité réelle des jeunes, le décalage qui existe entre l'attitude intérieure et la pratique extérieure, entre les jeunes à fidélité « complexe » qui, sur le plan de la pensée, ils penchent nettement du côté de l'infidélité. Décalage également de côté de ceux qui la

pratiquent effectivement. Ce décalage n'est pas aussi considérable, mais il existe. Le tiers des jeunes, plus exactement 33,33%, pratiquent l'infidélité, alors qu'il en avait 42,6% qui lui manifestaient une attitude plus ou moins favorable. Notons aussi un taux assez important de la fidélité réelle : 66,67% des jeunes pratiquent la fidélité.

En réalité, la différence entre l'attitude et la pratique joue dans les deux directions. Mais il ressort clairement qu'il est plus facile à des infidèles d'attitude de passer à l'action que l'inverse, c'est-à-dire qu'à des fidèles d'attitude de passer à l'infidélité active. En effet, deux jeunes des 31 à fidélité « simple » pratiquent l'infidélité, tandis que 7 jeunes des 23 à fidélité « complexe » s'abstiennent effectivement d'infidélité. On voit par là que les attitudes des jeunes à fidélité « simples » envers la fidélité sont peut-être plus fermes et plus consistantes que celle des jeunes à fidélité « complexe » envers l'infidélité. En tout, il existe 18 cas sur 54 d'infidélité pratique. Notons que ces chiffres sont probablement conservateurs. Dans un domaine aussi délicat, surtout lorsque l'entrevue de notre enquête est réalisée en Tunisie et enregistrée, il serait bien surprenant que certains jeunes ne nous aient pas caché leur infidélité. Compte tenu du caractère conservateur de nos chiffres, de l'âge relativement jeune des répondants (une moyenne générale de près de 28 ans pour les deux sexes) et aussi de la courte période qu'ils ont vécue ensemble (en moyenne près d'une année et demie), nous serions portés à croire que 33,33% des jeunes qui pratiquent l'infidélité constituent une forte portion, probablement supérieure à celle des couples mariés correspondants. Quoi qu'il en soit de cette supposition, il nous apparaît certain que des entrevues avec des couples mariés ne susciteraient pas, dans une proportion aussi élevée, des révélations aussi franches de leur infidélité.

Avant de clore ce chapitre, il convient de soulever une autre question. Notre enquête sur les jeunes vivant en union libre permet-elle de conclure à une libération de la sexualité tant chez la jeune femme que chez le jeune homme ? Dans une large mesure, oui.

Du côté des jeunes femmes d'abord, il est certain que plusieurs d'entre elles affichent des traits prononcés de conservatisme et de traditionalisme en matière de sexualité, autant dans les domaines de l'idéologie et des attitudes que dans celui du comportement. Ces traits sont même assez souvent plus accusés chez elles que chez les jeunes hommes. Toutefois, en sens contraire, on en trouve encore plus qui manifestent une pensée, des sentiments et une conduite sexuels bien libres, très dégagés de ceux qui prévalent dans la société tunisienne actuelle. Il y a même quelques jeunes femmes qui, à cet égard, se montrent plus libérales et plus novatrices que les jeunes hommes. Du côté de ces derniers (les jeunes hommes), c'est substantiellement le même avis qu'on peut formuler relativement à leur sexualité, avec la réserve cependant que leur conservatisme sexuel est généralement moins fréquent et moins prononcé que celui des jeunes femmes. Mais compte tenu du fait que la femme, par l'éducation familiale et scolaire qu'elle reçoit en Tunisie et à cause de l'image sexuelle plus sévère que la société s'en donne et qu'elle lui impose, part de plus loin que l'homme en matière de sexualité, elle se trouve au départ, par rapport à lui, dans une position plus défavorisée et de plus grand conservatisme ; il faut donc conclure que, pris de façon proportionnelle, le changement sexuel, la libération de la sexualité se sont opérés plus rapidement et plus intensément chez la jeune femme que chez le jeune homme.

CHAPITRE II

L'ATOME DE LA REPRÉSENTATION SOCIALE DU MARIAGE CHEZ LES JEUNES

Dans ce chapitre, avant d'y arriver à l'atome de la représentation sociale du mariage, nous commencerons par la description de l'univers discursif de l'objet « mariage » selon les catégories thématiques repérées par l'analyse du matériau produit par les sujets interrogés. Nous pensons mettre en relief le contenu de la représentation sociale du mariage en tant que source de la pensée des jeunes. Dans ce chapitre, ainsi que dans les autres, nous avons choisi de présenter les données en même temps que l'analyse. Cette dernière a été effectuée en nous appuyant sur le contenu proprement dit des catégories thématiques, et dans des situations demandant plus de précisions, nous avons utilisé des calculs de fréquences, effectué des croisements d'attributs et de catégories, et réalisé d'autres calculs à l'aide du logiciel NVivo. Des références aux informations en annexes ont été effectuées dans ces cas. Nous avons ainsi préféré de ne pas alourdir trop le texte avec des chiffres qui sont par définition moins importants dans une analyse principalement qualitative.

II.1. L'univers discursif de l'objet « mariage »

La représentation sociale, cette construction sociocognitive, ne se forme pas en vase clos ; elle entretient certainement des relations avec l'histoire d'une société, avec l'histoire d'un groupe. Elle se constitue dans le temps en assimilant graduellement les nouvelles circonstances et pratiques, mais toujours liées à un fondement déjà élaboré et en rapport avec la mémoire collective de la communauté qui l'a engendrée. La représentation sociale du mariage porte dans son contenu et dans sa structure les traces de l'évolution historique de l'institution matrimoniale légitime.

Nous constatons que les jeunes se sentent parfois déroutés par les nouvelles réalités sociales. Ils essayent de récupérer leurs repères habituels et de trouver un sens pour tout ce qui se passe autour d'eux. Notre analyse montre aussi que l'image qu'ils ont des sociétés caractérisées par une modernité avancée (surtout les sociétés occidentales) ne se confirme pas dans leur réalité quotidienne. Ce qu'ils attendent de la modernisation, de la libéralisation et de l'émancipation est la prospérité. Il n'y a presque rien de cela pour plusieurs jeunes de la société tunisienne. Cette image des sociétés occidentales est restée comme un modèle, fascinant, attirant mais inexact.

Selon nos jeunes, la période d'avant le vingt et unième siècle (comparaison par rapport à leurs parents et leurs ancêtres) était une période plus prospère qu'aujourd'hui. Avant, il y avait moins d'unions libres mais aussi les relations entre les couples étaient plus stables. Le divorce n'existait presque pas. Les individus avaient certes moins de liberté, mais ils étaient plus tranquilles. La vie commune stable entre les partenaires mariés, « *el-ichra* » comme on dit à la tunisienne, était plus solide, plus dure et sans intérêts personnels étroits. Donc, selon les jeunes, il y avait moins d'égoïsme. La prospérité et la tranquillité ou « *el-hana* », sont considérées comme les grandes vertus du mariage traditionnel. Tous avaient presque le même style de vie et le même rythme. Le mariage rend le jeune garçon un « vrai homme » et la jeune fille une « femme mûre et responsable ». Rien ne pouvait, selon cette représentation, empêcher le cours préétabli des événements. Les fiançailles, les cadeaux des fêtes religieuses « *el-*

moussem », les achats des biens de mariage, le contrat de mariage « *essadek* », les cérémonies et les fêtes, etc., étaient plus ou moins les mêmes pour tous n'importe où et n'importe quand. Cette uniformité presque totale « d'avant » est appréciée « aujourd'hui » par nos répondants parce qu'elle signifiait pour eux plus de stabilité, plus de cohérence et plus de certitude. « *L'essentiel, « el-ichra » (la vie commune stable et continue) et « el-hana » (la tranquillité et la prospérité), les couples d'avant enduraient plus, sacrifiaient plus que les couples d'aujourd'hui. De nos jours, on ne pense qu'à soi-même pour réaliser nos propres intérêts* » (f, Tunis).

L'aspect surprenant est que le mariage du passé, même avec moins de liberté ou d'émancipation, surtout du côté des femmes, est valorisé par les jeunes. Ils ont une représentation nostalgique du mariage, voire même fidèle aux origines. Une chose étonnante : peu d'affirmations non valorisantes ou « négatives » en ce qui concerne le mariage « d'avant ». L'analyse des fréquences indique plus de thèmes négatifs énoncés par les jeunes vivant en union libre en situation du couple à l'occidental. Or, la plupart des jeunes sont d'accord avec l'idée selon laquelle les couples mariés avant vivaient mieux que les couples mariés aujourd'hui. Ceci indique la constitution d'un consensus sur le fait que le mariage d'avant était plus assuré.

Il est vrai que nos jeunes ont émis des avis correspondant à des souvenirs nostalgiques, mais nous pouvons avancer l'hypothèse que ces souvenirs ne sont pas les leurs. Ils ont hérité ces opinions de leurs parents, de leurs proches (oncles ou tantes…) ou de leurs amis aînés. À vrai dire, l'ampleur et la force de cette image assez « positive » du mariage du passé nous ont surpris. Comment les jeunes qui vivent en union libre, même pour ceux qu'ils l'ont vécu pour une période courte, peuvent-ils avoir une vision du mariage dans un registre positif ? Pour résumer les explications que nous avons déjà évoquées sur ce fait : il ne s'agit pas d'une valorisation totale du mariage dans l'absolu, mais plutôt d'une valorisation partielle basée sur la distinction entre un mariage dans le passé, en général réussi et menant à une vie assez stable et un mariage d'aujourd'hui qui n'assure plus nécessairement ces conditions attendues. Nous sommes, donc, face à une nostalgie pour un style de vie ancien et pour état matrimonial

officiel qui apporte ses fruits et ses bienfaits pas uniquement pour le couple vis-à-vis de la société, mais surtout pour l'union elle-même qui demeurait plus longtemps et résistait plus dans les moments de crise.

Le ton nostalgique dominant du discours des jeunes ne voile pas néanmoins une certaine nuance qui est apparue chez eux. Pour l'instant, nous pouvons parler d'une dominante nostalgique généralisée. En même temps, nous pouvons trouver des exemples de thèmes qui semblent mettre en relief une représentation émergente. Cette fixation sur le passé indique une résistance représentationnelle aux changements sociaux mis en place. Selon cette perspective périphérique cependant, le mariage dans le passé avait aussi des « *défauts* ». Certains jeunes ont reconnu que l'arbre du mariage d'avant cachait aussi la forêt des problèmes (le choix du partenaire, les querelles et les disputes entre les époux, le manque d'autonomie par rapport à la famille, la routine…) liés à l'institution matrimoniale officielle.

En général, comme nous l'avons dit, les répondants ont une représentation assez fidèle aux origines et nostalgique à l'égard du passé. Tous les souvenirs et les images de la période « d'avant » qui leur viennent à l'esprit sont des supports pour justifier leur certitude que « *le couple marié avant vivait mieux qu'aujourd'hui* » (h, Tunis). Ils gardent dans leur mémoire l'image d'une société qui était plus prospère, plus équilibrée, plus disciplinée et plus stable.

La société tunisienne est une société en pleine transition. Ceci explique probablement le fait que les jeunes s'expriment souvent sur leurs problèmes quotidiens, dont les relations entre les deux sexes en particulier, sur le fond des changements globaux de la société. À l'heure de la mondialisation, c'est comme si tout apparaissait différent mais pas aussi nouveau pour la plupart des jeunes. Les rapports sexuels avant le mariage, les méthodes contraceptives, les mères célibataires, l'augmentation de l'âge moyen au premier mariage, le célibat définitif, l'augmentation des frais des cérémonies de mariage, etc. En principe, ces notions ont toujours existé dans la société mais, sur le plan de leur pratique, elles apparaissent pour la première fois avec une ampleur aussi

grande. Ils sont ainsi obligés de s'adapter à ces phénomènes au quotidien et, pour cela, ils en parlent car ces notions sont devenues des phénomènes effectifs, plus accentués et qui ont leurs incidences. Certains phénomènes sont perçus comme non réguliers mais pas trop agressifs du point de vue des pratiques quotidiennes. D'autres réalités sont pourtant en contradiction flagrante avec les pratiques et surtout avec les représentations habituelles. Elles ont un effet de choc sur la majorité des jeunes. L'augmentation de l'âge moyen au premier mariage est l'une de ces réalités qui a bouleversé profondément l'équilibre moral des jeunes. Pour la société tunisienne, comme pour les autres sociétés, le mariage a le rôle d'assurer le bien-être de la personne, d'organiser la vie sexuelle et de protéger le genre humain. Or, la plupart des jeunes aujourd'hui, faute d'argent, faute d'augmentation des années d'étude, faute d'un emploi stable, n'arrivent pas à accéder aisément et facilement à l'institution matrimoniale officielle. Mais là, à ce niveau, des questions peuvent être posées aussi par les jeunes. Est-ce que le mariage aujourd'hui assurera à leur être une vie meilleure, satisfaisante par rapport à leurs attentes ? Est-ce qu'ils sont capables de résister et d'endurer pendant plus de quinze ans pour vivre leur premier rapport sexuel « légitime » ? Est-ce qu'ils sont obligés d'attendre toute cette période pour satisfaire à leurs besoins naturels ? Pour cette dernière question, même si la réponse de la société est positive (oui ils doivent attendre le mariage), les pratiques des jeunes, elles, apportent plutôt une réponse négative. Voilà pourquoi les jeunes Tunisiens, comme les autres jeunes vivant dans le même contexte, ont adopté dans leur discours une perspective accommodatrice que nous pourrions la qualifier de très complexe : on pense les choses, on les pratique on les repense et on cherche de nouvelles significations aux nouvelles réalités. Il s'agit d'une activité nécessaire pour que les individus assimilent les nouvelles circonstances, les nouveaux phénomènes dans lesquels ils se trouvent.

Dans la condition où le monde familier est bouleversé, les anciennes valeurs sont en contradiction avec les nouvelles pratiques, les anciennes pratiques sont caduques, les principes de vie habituels sont inadaptés à la réalité sociale, l'insécurité face à la pluralité de choix envahit l'esprit des individus. Les repères sont confus et bafoués et les personnes sont déboussolées et désorientées. Même les réalités les plus

quotidiennes apparaissent comme étranges, différentes, méconnues. Les jeunes sont perdus devant la variété des films, des feuilletons et des séries télévisées, des vidéo-clips, des sites web et des magazines qui traitent le sujet de la vie sexuelle avant le mariage. Ils se sentent impuissants face à une demande forte et dans une période aussi cruciale dans une vie humaine : la jeunesse. « *Je ne sais pas quoi faire. Continuer à vivre en union libre ou se marier. Et si je vais me marier, comment ? Ce n'est pas facile* » (h, Tunis). « *Je ne sais pas si le mariage va me satisfaire : au lieu de résoudre mes problèmes peut-être il va m'en ajouter d'autres* » (h, Nabeul). « *Aujourd'hui, s'aventurer tôt dans un mariage est très risqué. Qui me garantit que je vais réussir ma vie ? Est-ce que mon partenaire est vraiment la personne idéale avec qui je vais continuer toute ma vie ?* » (f, Hammamet). « *S'enfermer dans un mariage avec une personne sans la connaître est très risqué, je dois vivre avec elle même pour une petite période afin de m'assurer qu'elle m'aime au moins, sinon, je cherche quelqu'un d'autre* » (f, Tunis).

La très grande diversité de choix produit le sentiment d'insécurité car, pour choisir, il faut assumer la responsabilité du choix. L'inconnu produit la peur. Une peur liée surtout à l'échec. Les jeunes sont effrayées par le risque d'échouer, de perdre une part de leur vie, de faire tout simplement un mauvais choix. Mais cette peur n'embarque pas les jeunes dans un vide de la non-action. Les jeunes ne s'isolent pas, non plus se croisent les bras. Même si la peur d'un éventuel échec les inquiète, elle n'étouffe pas totalement chez-eux la passion envers les aventures. Les jeunes vivant en union libre optent plutôt pour une vie difficile et non acceptable par la société, mais moins risquée à leurs yeux. Échouer une union libre est beaucoup moins grave que d'échouer un mariage.

II.2. La représentation sociale du mariage dans les évocations libres

Nous avons vu que les souvenirs nostalgiques pour le mariage « d'avant » et les nouvelles pratiques sociales ont imprimé une dynamique spécifique à l'évolution représentationnelle du mariage chez les jeunes vivant en union libre. Cette situation

conflictuelle dans le champ représentationnel, qui confronte la mémoire d'un passé assez « positif » avec les nouvelles expériences sociales, se trouve cependant sous une nouvelle vision en « mosaïque », de nature accommodatrice. Pour atteindre un de nos objectifs, à savoir l'atome de la représentation sociale du mariage, nous avons reproduit sur le terrain la même technique de cueillette de données que la majorité des études citées sur la représentation sociale ont utilisée, c'est-à-dire l'association libre. Nous avons utilisé cette technique pour mieux déterminer les éléments constitutifs de l'atome de la représentation sociale, puisqu'elle permet de faire « apparaître les dimensions latentes qui structurent l'univers sémantique, spécifique des représentations étudiées (...) ; les associations libres permettent d'accéder aux noyaux figuratifs de la représentation sociale (...) elles sont plus aptes à sonder les noyaux structurels latents »[328]. Ainsi, l'utilisation de la technique de l'association libre nous a permis d'élaborer à partir du matériau produit par les jeunes rencontrés un vocabulaire représentationnel, soit la totalité des mots associés au mot inducteur « mariage », constituant l'univers socio-cognitif de la représentation. Ensuite, nous avons effectué une catégorisation des mots produits pour mettre en relief les thèmes dominants et significatifs du champ représentationnel étudié. Enfin, nous avons calculé l'importance de chaque élément en fonction de sa fréquence et du rang d'apparition des mots associés.

Pour le mot stimulus « mariage » nous avons obtenu au total 66 mots ou expressions avec un nombre de 438 apparitions pour l'ensemble de 54 répondants. Après la correction des synonymes et des expressions ayant la même signification, nous avons conservé 16 mots. Une moyenne de 3 mots a été produite par chaque répondant (les jeunes étaient invités à produire au moins 3 mots). Pour ne pas alourdir inutilement les calculs, nous avons aussi regroupé les mots qui vont ensemble et qui ont presque le même sens, tels que couple/union et relation légitime /engagement officiel[329].

---

[328] DE ROSA, A. S., « Sur l'usage des associations libres pour l'étude des représentations sociales de la maladie mentale », *Connexions*, 51, vol.I, 1988, p. 31-32.

[329] Les mots évoqués par les répondants sont reformulés pour tenir compte des items retenus sans modifier leur sens originel. Notons aussi que l'item peut contenir deux mots ou plus en même temps.

Tableau (17) : la fréquence des mots produits

	Fréquence	Cumul des évocations	
		N	%
Le corpus des mots analysés : 16 items	1	28	6,7
	2	74	9,4
	3	93	13,4
	4	98	14,2
	11	152	18,6
	12	169	23,6
	13	174	26,9
	14	181	34,8
	15	196	38,3
	16	218	42,4
	17	226	44,5
	25	317	51,6
	30	338	67,2
	42	402	75,3
	50	425	84,8
	54	438	100

Tout d'abord nous constatons que la question à cette étape ne pose pas de difficultés particulières : le taux de non réponse est nul (0%), après plus qu'une heure d'entretien semi dirigé, support plus ou moins favorable à ce type de question.

L'information initiale est constituée par le syntagme énoncé et par son numéro d'ordre. Pour traiter les informations recueillis nous avons mis l'accent sur une double approche des évocations : la première peut être qualifiée d'analyse prototypique, la seconde est une catégorisation. Notre première analyse ne considère que les termes. Au dire de Vergès, soutenu par d'autres chercheurs, il s'agit d'une analyse lexicographique (les fréquences d'apparition des termes et les numéros d'ordre d'apparition des termes). C'est important de croiser deux critères possibles de prototypicalité : celui de la fréquence d'apparition et celui du rang d'apparition. La fréquence est le critère le plus classique mais on peut aussi se demander si le fait d'énoncer un terme en premier plutôt qu'en dernier, après s'être creusé la tête pour le trouver, n'est pas aussi un critère pertinent (nous retrouvons le même problème dans les questions à choix multiples où une réponse peut être très fréquente mais être rarement citée en premier position).

Le mot le plus fréquent (54 évocations) est « *el-ichra* », qui veut dire : une vie commune stable et continue entre les partenaires mariés. Un ensemble de thèmes ont été ainsi constitués en ressemblant les mots évoqués en fonction de leur rapprochement selon les critères mentionnés. La grande partie de ces thèmes sont de nature descriptive et attitudinale. Autrement dit, pour la dimension descriptive, les unités lexicales réunies par ces thèmes décrivent de différentes façons les caractéristiques, le but du mariage. L'autre dimension qui aborde le mariage du point de vue attitudinal rassemble des mots comme responsabilité, sacrifice, respect, obligation/nécessité, source de problème, etc.

Le mariage est décrit premièrement comme une vie commune stable et continue (« *Ichra* », 54 évocations) entre deux personnes qui s'unissent dans le but de fonder une *famille* (15 évocations), mais aussi comme un *projet de vie* (30 évocations) qui vise surtout la prospérité et la tranquillité (« *hana* », 50 évocations) du couple (*union/couple*, 3 évocations). Il s'agit aussi d'une *relation légitime*, d'un *engagement officiel* (25 évocations) qui nous permettent d'acquérir *la moitié de la religion* (12 évocations). Rappelons que les jeunes évoquent ce terme à partir d'un slogan, très célèbre dans les pays arabo-musulmans, qui valorise l'union officielle et légitime:

« *azzawage nisfou addine* », le mariage est la moitié de la religion. Ceci nous laisse avancer que le mariage, aux yeux de nos jeunes, est appréhendé comme une étape vitale pour l'âge adulte puisqu'il s'agit d'une *responsabilité* (42 évocations). Il est même vu comme une obligation/nécessité (13 évocations).

De même, le mariage comporte un aspect affectif important. Il doit être fondé par *amour* (17 évocations) pour maintenir une certaine *stabilité* (16 évocations). Pour être complet, il est le signe d'un certain *respect* (11 évocations) entre les partenaires mais, malheureusement, il peut être aussi une source de problème pour quelques uns (2 évocations).

La dimension descriptive liée à l'objet de la représentation sociale du mariage suggère un univers nuancé de significations fondées sur deux catégories. Il s'agit d'abord de la catégorie « but » qui évoque les thèmes ayant comme objet la vie commune stable et continue entre les partenaires mariés, « *el-ichra* » que demande ce projet de vie pour fonder une famille. Ensuite, la catégorie « utilité » qui contient la description des avantages apportés par le mariage. La prospérité et la tranquillité, « *el-hana* » réalisées par le mariage est le thème important de cette catégorie. Les thèmes qui décrivent l'institution matrimoniale et qui la valorisent illustrent bien cette orientation.

À son tour, la dimension attitudinale peut aussi dégager deux catégories. D'une part, les thèmes qui expriment une attitude « positive », de satisfaction envers le mariage, et d'autre part, les thèmes « négatifs ». Si les éléments « *amour* » et « *responsabilité* » se trouvent dans la catégorie « positive », nous constatons que les mots « *sacrifice* » et « *source de problème* » trouvent leur place dans la catégorie « négative ». Deux niveaux de signification peuvent être à l'origine de la production de ces évocations : l'aspiration et la réalité. Les jeunes expriment leur espoir et rêvent d'un mariage idéal tout en gardant leurs pieds sur terre, car ils sont réalistes.

L'étude de l'univers sémantique d'une représentation sociale n'est pas suffisante pour comprendre sa signification. Toute représentation sociale a aussi une structure propre à elle.

À partir du tableau (18) nous pouvons ainsi identifier trois éléments qui peuvent prétendre à un rôle structurant dans la représentation sociale du mariage chez nos jeunes : « *al-ichra* », « *al-hana* » et la « *responsabilité* ».

Tableau (18) : la fréquence et le rang moyen des mots produits

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2"></td><td colspan="2">Rang moyen[330]</td></tr>
<tr><td>Inférieur à 3,8</td><td>Supérieur ou égal à 3,8</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Fréquence[331]</td><td>Supérieure ou égal à 25</td><td>54 Ichra
50 Hana
42 Responsabilité</td><td>30 Projet de vie
25 Relation légitime / engagement officiel</td></tr>
<tr><td>Inférieure à 25</td><td>17 Amour
15 Famille
13 Obligation/nécessité</td><td>16 Stabilité
12 La moitié de la religion
11 Respect
4 Réalisation
3 Couple/union
2 Source de problème
1 Sexe</td></tr>
</table>

Rappelons que plus les éléments sont fréquents (supérieur ou égal à 25) et bien placés (rang moyen faible : inférieur à 3,8), plus la centralité des éléments est élevée. Selon cette approche les éléments centraux sont situés dans la case où il y a une congruence positive entre les deux critères (très fréquent et bien placé).

[330] Le rang moyen général d'apparition des mots évoqués pour tous les répondants est de 3,8.
[331] En regardant le tableau (17) nous pouvons observer qu'à partir de la fréquence 25 les fréquences augmentent nettement et clairement. Il s'agit d'un seuil qui nous permet de départager les éléments fréquents des éléments moins fréquents.

Nous remarquons aussi que deux items possèdent une fréquence importante mais, ils ne sont pas bien placés : « *relation légitime/engagement officiel* » et « *projet de vie* ». Nous supposons qu'il s'agit là des éléments assez partagés par la plupart des jeunes mais avec une moindre signification structurelle. Concernant les éléments « *amour* », « *famille* » et « *obligation/nécessité* » semblent avoir une grande pertinence pour quelques jeunes parmi les répondants mais cette pertinence n'est pas partagée par la grande majorité.

L'acceptation du principe consensuel comme primordial pour la définition des éléments centraux nous laisse attribuer les fonctions structurantes, à l'échelle de la représentation sociale, aux éléments plus fréquents. Ces derniers peuvent être considérés plus centraux que les autres. Leur centralité sera renforcée par l'apparition forte. Par contre les éléments moins fréquents et caractérisés par une apparition faible ou forte sont plutôt placés au niveau périphérique de la représentation sociale.

Le mariage est généralement représenté comme « *ichra* », une vie commune d'un couple formé par deux personnes engagées dans une relation officielle, reconnue par la société[332]. Il vise essentiellement la réalisation de l'« *hana* » (la prospérité et la tranquillité) à travers une certaine continuité et une certaine stabilité de la vie conjugale[333]. La « *responsabilité* » reste néanmoins une condition importante et nécessaire pour l'institution matrimoniale légitime. Le mariage est alors une étape contraignante dans la vie, car essentielle et fondamentale pour la personne, utile vu la rétribution qu'elle présuppose mais aussi conditionnée par une certaine implication, une certaine responsabilité de la part de chaque membre du couple qui est invité parfois à se sacrifier pour continuer à vivre avec son compagnon.

---

[332] Pour parler de leur partenaire, les jeunes utilisent en arabe le mot « *aachiri* », qui veut dire le compagnon avec qui on vit.

[333] En Tunisie, pour parler d'un couple marié mais séparé ou en instance de divorce, on qualifie ses partenaires par « *mouch methannine* » ou « *mouch metaachrine* », qui veut mentionner l'absence de la stabilité, de l'entente, de la tranquillité, de l'affection et des bons rapports de leur vie commune.

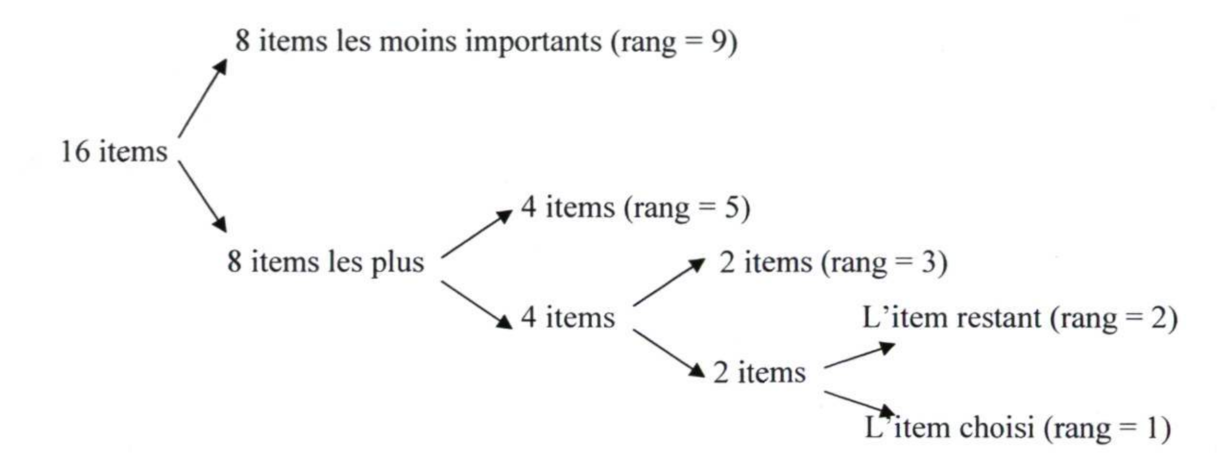
À partir des différentes évocations rassemblées, une remarque importante se dégage : les jeunes ne réduisent pas l'image du mariage à une relation basée uniquement sur les rapports sexuels. Le mot « *sexe* » n'est évoqué qu'une seule fois. Néanmoins, la vie sexuelle n'est pas étrange à l'institution du mariage. Elle est l'un de ces axes les plus fondamentaux. À cet égard, rappelons aussi que le mot « *ichra* » en arabe est porteur de plusieurs sens. Nous trouvons dans l'un de ces sens l'existence des rapports sexuels entre les époux. Plus encore, en ce qui concerne le mot « *hana* », ce dernier terme touche aussi à son tour le volet sexuel dans une vie conjugale. On utilise souvent la phrase « *couple* « *methanni* » » (couple en bonne entente) pour désigner une vie maritale réussie, pleine d'affection et de prospérité. Les tunisiens le savent bien, une des conditions nécessaires de l' « *hana* » c'est d'être en bonne entente avec le(a) conjoint(e) sur le plan sexuel. Nous l'avons déjà dit, le mariage constitue aussi une source d'évocations « positives » pour nos jeunes. Cette idée est renforcée par la présence importante des items « *amour* », « *ichra* » et « *hana* », les trois, ensemble forment ainsi les sommets du triangle d'un mariage idéal. Pour l'item « respect » qui est porteur aussi d'un sens « positif » nous avons, par contre, une explication assez complexe. Dans notre cas, le « *respect* » n'est pas relié nécessairement et uniquement à la relation entre les partenaires dans le cadre de l'institution matrimoniale officielle mais plutôt à l'image du couple vis-à-vis de leur entourage. Les jeunes déjà mariés, et ceux qui ne s'opposent pas à l'idée du mariage, justifiaient souvent leur démarche par le respect du compagnon en le demandant en mariage. D'ailleurs dans la société tunisienne, une des « *preuves* [...] et *signes de respect envers une femme c'est demander de sa main* », comme notait une de nos répondantes. Nous pouvons ainsi supposer que c'est le respect aussi qui accorde au mariage une connotation positive pour la plupart des jeunes.

Certains éléments périphériques renforcent l'importance des éléments centraux faisant partie des mêmes catégories. Nous voyons ainsi que les éléments « *famille* », « *stabilité* » et « *moitié de la religion* » renforcent l'idée de moyen (dimension descriptive) représenté au centre par l'élément « *ichra* ». En plus, la dimension attitudinale évoquée au centre par le mot « *responsabilité* » de la catégorie attitude

« positive » est compensée, en périphérie, par la catégorie attitude « négative » composée des éléments « *sacrifice* » et « *source de problème* ». Ces éléments semblent cependant être moins partagés. Le mariage est aussi défini comme une « *réalisation* » de soi, comme une union (« *union/couple* ») d'un couple mais cette union est surtout légitime et officielle (« *relation légitime/engagement officiel* »). Ce sont tous des éléments de la dimension descriptive qui ont une importance cardinale dans la représentation sociale du mariage. Avec un rang moyen élevé, leur place non importante (rang moyen supérieur ou égale à 3,8) nous suggère seulement que ce sont des éléments probablement moins chargés de pertinence relative ou contextuelle. Il reste à savoir, avec la technique des tris hiérarchisés successifs des items, s'ils font partie, tous, des éléments périphériques ou non.

II.3 la représentation sociale du mariage et la technique des tris hiérarchisés successifs des items

Avec la technique d'évocation des mots nous avons croisé deux importants indicateurs, à savoir la fréquence d'apparition des items et leur rang dans la production. Une réserve est émise concernant l'utilisation de ce dernier indicateur qui suppose que les items les plus importants sont cités en premier par le répondant lors de l'association. Cette hypothèse d'apparition des items importants en premier peut être contestable. Pour cette raison nous avons complété notre enquête par la préparation d'une liste, contenant l'ensemble de seize (16) items, qui a été proposée à chaque répondant lors d'une deuxième rencontre. Cette fois ci, nous n'avons pu rencontrer que quarante-neuf (49) répondants sur les cinquante-quatre (54) déjà interviewés. À cette étape, les répondants sont invités à distinguer, au début, les huit (8) items les plus et les moins caractéristiques du mot « mariage ». Ensuite, chaque répondant recommence la même opération pour sélectionner les quatre (4) items puis, les deux (2) items les plus et les moins caractéristiques, pour en arriver enfin, à l'item le plus représentatif selon lui. Cette procédure nous a donné la possibilité d'ordonner de nouveau les réponses des (49) jeunes.



Pour le premier tri, nous avons attribué le neuvième rang aux huit items les moins importants pour caractériser le mot « mariage ». Au deuxième tri, pour les quatre items les moins importants nous avons attribué le cinquième rang. Au troisième tri, nous avons accordé le troisième rang pour les deux items les moins importants. Enfin au dernier tri, l'item le moins important a eu le deuxième rang et l'item le plus important a eu le premier rang. Ainsi, nous avons obtenu un classement par ordre d'importance, et pour chaque répondant, de l'ensemble des items proposés à partir duquel nous avons calculé le rang moyen de chaque item choisi. Le tableau (19) nous présente le nouveau rang moyen pour chaque item. Dans l'ensemble, et à partir des données récoltées, nous estimons que les items les plus importants sont ceux qui ont un rang moyen inférieur ou égal à (8). Tandis que ceux qui ont un rang moyen égal à (9) sont jugés moins importants.

Tableau (19) : le rang moyen des items obtenu après les tris hiérarchisés successifs

Liste des items	Rang moyen arrondi par défaut
Ichra	1
Relation officielle	2
Hana	3
Responsabilité	4
Stabilité	5
Nécessité	6
Amour	7
Famille	8
Projet de vie	9
Sacrifice	9
La moitié de la religion	9
Respect	9
Réalisation	9
Union	9
Sexe	9
Source de problème	9

L'analyse de différentes productions en tenant compte toujours de deux indicateurs : la fréquence (F) de l'item dans la population (54 jeunes) selon les mots évoqués par les répondants, son rang défini cette fois ci par le rang moyen (Rm) et son importance pour chaque sujet (49 jeunes) nous a montré qu'il y a un consensus sur la notion de « *ichra* » (F=54 ; Rm=1), mais un examen plus attentif montre quelques variations qui se manifestent dans l'emploi de certains items lors de la classification :

-Après avoir présenté la liste des items pour chaque répondant, nous avons remarqué que leur choix n'était pas contradictoire avec les mots évoqués au début de l'association libre et avec les titres formés pour distinguer les mots les plus importants pour eux. Sauf que ce changement de forme observé chez les jeunes est peut être lié premièrement à l'oubli de certains éléments qui ne viennent pas à l'esprit au moment de l'association et qui seront réinsérés par la suite, après l'écoute de tous les items. Deuxièmement, il ne faut pas négliger le fait que le français n'est pas la langue maternelle des jeunes, et qu'ils doivent traduire leurs idées, sinon d'utiliser un mélange des deux langues, arabe et française, en même temps.

- L'item « *hana* » (F=50 ; Rm=3) et « *responsabilité* » (F=42 ; Rm=4) gardent presque leur bonne place (respectivement 3ème et 4ème). Ce qui montre aussi leur importance pour les répondants. Donc leur centralité n'est pas contestée.

-L'item « *relation officielle* » (F=25 ; Rm=2) qui n'était pas bien placé au niveau des évocations des mots (un rang supérieur ou égale à 3,8) est pourtant présent en deuxième rang lors de la classification des items. Ce qui illustre son importance, si nous rappelons aussi qu'il est parmi les items les plus fréquents. Nous soulignons en plus que la « *stabilité* » (F=16 ; Rm=5) n'est qu'une forme du titre « *ichra* » qui désigne, rappelons le, une vie commune stable et continue ; d'où la forte liaison des deux items.

-L'item « *nécessité* » (F=13 ; Rm=6) qui est classé sixième a consolidé sa place. Ce mot « *nécessité* » (parfois « *obligation* ») est bien présent dans les propos des jeunes, même pour ceux qui ne sont pas mariés ou qui s'opposent au mariage. Au dire d'un jeune qui conteste l'institution matrimoniale : « *oui je ne veux pas me marier…, mais on ne peut pas rester sans mariage dans la société tunisienne* » ; cela montre bien que les jeunes ne peuvent pas vivre longtemps en situation d'union libre.

-Il en va de même pour l'item « *amour* » (F=17 ; Rm=7) et l'item « *famille* » (F=15 ; Rm=8) qui sont fortement liés respectivement aux éléments centraux « *hana* »

et « *ichra* » : le mariage, selon les jeunes, est ainsi une étape de vie nécessaire, centrale pour fonder une famille légitime, mais aussi une étape qui doit idéalement plaire car il est supposé qu'elle ouvre les portes à une vie commune stable par rapport à la société, prospère et basée -en principe- sur l'amour. Cette étape vitale accentue en même temps pour les jeunes le sentiment de responsabilité.

-A coup sûr « *ichra* » (vie commune d'un couple stable et continue), « *hana* » (prospérité, tranquillité, bonne entente, bien-être et bonheur), « *responsabilité* » et « *relation officielle* » sont des éléments centraux car ils sont très fréquents et bien placés. Mais on doit être plus incertain pour les autres éléments tels que « *amour* » et « *famille* » qui se trouvent dans une situation où les deux critères ne sont pas congruents.

II.4. L'atome de la représentation sociale du mariage

Rappelons ici que nous avons considéré la représentation sociale comme un atome formé par un noyau, c'est le « système central », composé d'une part d'éléments centraux (proton) et d'éléments constitutifs d'une définition « objective », le cas échéant, (neutron), et d'autre part par un nuage qui gravite autour de ce noyau, c'est le « système périphérique ». Dans le cas de notre recherche, le « mariage », objet de la représentation sociale, renvoie à une définition objective qu'on trouve dans les dictionnaires, les manuels traitant le sujet de la famille et dans les codes civils des pays qui définit, quels que soient leurs systèmes sociaux, les exigences et les modalités pour être époux ou épouse et qui réfèrent à l'acte solennel par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union, une relation dont les conditions, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions juridiques en vigueur dans le pays, par les lois religieuses ou par la coutume. Il est donc la relation officielle ainsi établie.

Si nous tenons compte de cette définition objective et que nous l'incluons dans l'atome de la représentation sociale c'est parce que nous l'apercevons chez les jeunes qui glissent pendant la conversation des termes tels que « *union* », « *couple* »,

« *engagement officiel* », ou « *relation légitime* ». D'ailleurs, nous remarquons que la majorité des répondants, dès qu'ils commencent à parler du mariage, essaient, soit de rappeler la définition du mariage (comme l'illustrent ces énoncés : « *Il s'agit d'un acte officiel pour fonder une famille reconnue par la société, c'est comme une publicité* » (h, Tunis) ou « *l'acte par lequel les partenaires d'un couple déclarent au monde qu'ils sont ensemble. Ils forment un foyer ensemble. C'est une responsabilité, un engagement et un serment. Qui dit mariage, dit « sadek » (contrat) aussi* » (f, Tunis), ou « *c'est un acte d'engagement devant Dieu et devant les gens* » (h, Sousse)), soit de comparer le mariage des sociétés arabes avec les sociétés occidentales à modernité avancée : « *Dans nos sociétés on n'est pas totalement libre comme dans les pays occidentaux, même si la femme tunisienne a acquis une grande liberté par rapport aux autres pays elle reste toujours une femme arabe et elle vit avec un homme arabe* » (f, Québec) ou «... *En Europe ou en Amérique ce n'est pas aussi important le mariage, alors qu'en Tunisie c'est une autre chose... Oui on est modernisé par rapport à d'autres voisins, mais qu'on aime ou non, nous sommes des musulmans* » (h, Québec). Même à l'étape de l'évocation libre et de la classification des items, le terme « *relation légitime/engagement officielle* » montre bien que les jeunes s'attachent à la définition objective du mariage. Non seulement l'item « *relation officielle* » a une fréquence assez importante (il fait parti des items qui ont une fréquence supérieure ou égale à 25), son rang moyen aussi a nettement grimpé à l'étape des tris hiérarchisés successifs pour occuper la deuxième place.

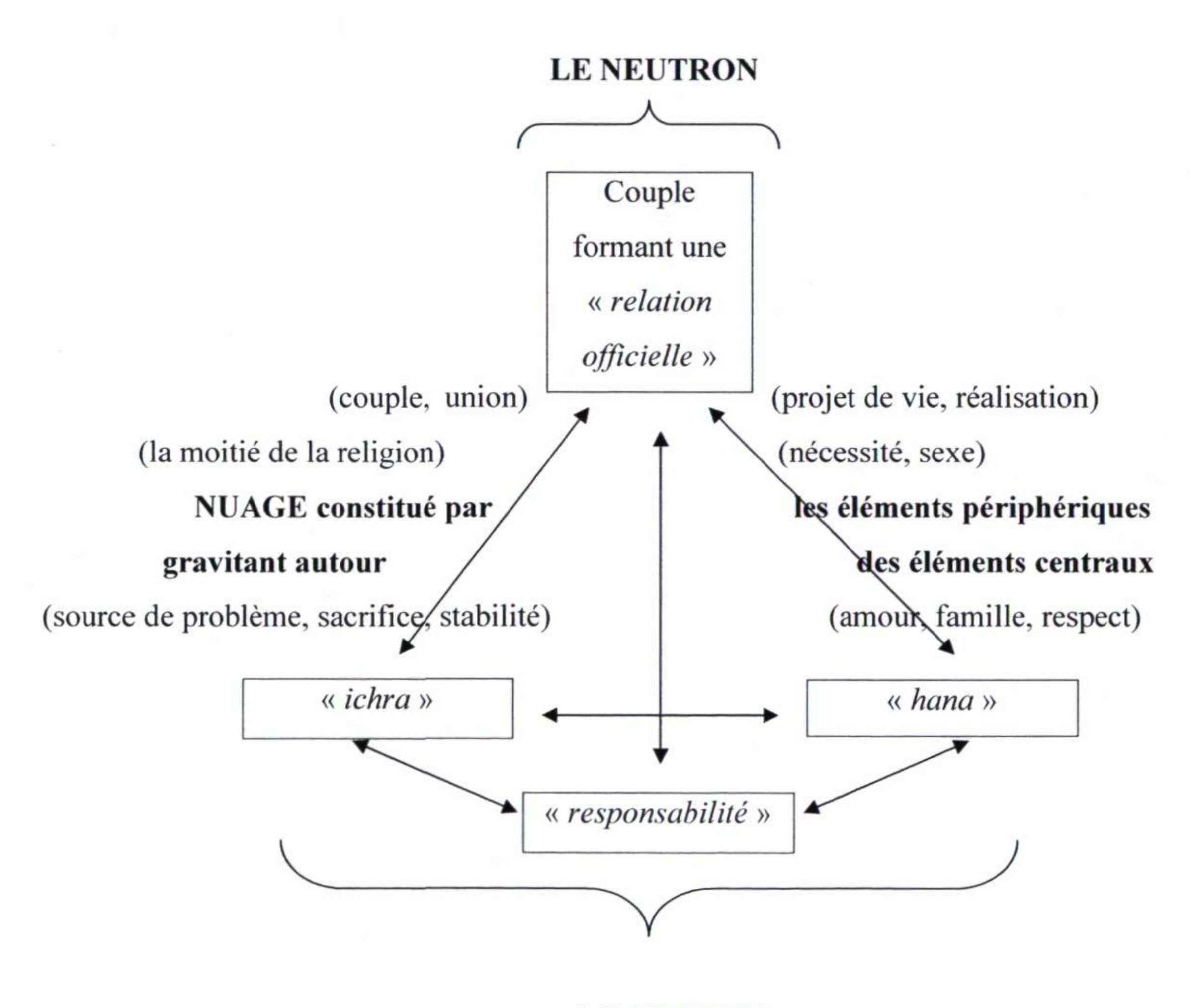
Ce passage de la définition générale au cas particulier[334] du mariage en Tunisie pour les jeunes, qui vivent ou ont vécu en union libre, mariés ou pas encore, est suivi par le rappel des éléments périphériques tels que « *amour* », « *famille* », « *sacrifice* » ou même « *source de problème* ». Pour arriver aux éléments centraux que nous avons

[334] Nous illustrons ce point en nous inspirant d'une recherche de G.de Montmollin, cité par Claude Flament à la page 39 de son article « Structure, dynamique et transformation des représentations sociales », dans, *Pratiques sociales et représentations*, sous la direction de J-C.Abric, Paris, P.U.F., 1994. En demandant à des étudiants : « si une personne tombe dans la rue, faut-il l'aider ? ». Les réponses proposées peuvent se regrouper en A : plutôt aider, et B : plutôt ne pas aider. Pour la question générique mentionnée on obtient 87 % de A. Si on remplace « une personne » par « ivrogne », on obtient uniquement 54 % de A. Ce qui montre que les personnes interrogées peuvent se mettre soit dans un cas général, soit dans un cas particulier de l'objet de la représentation.

mentionnés (« *ichra* », « *hana* », « *responsabilité* » et « *relation officielle* ») chaque jeune, selon ses convictions, ses principes et sa situation d'union libre, sélectionne le terme convenable, celui qui lui apparaît commode.

Après la distinction des éléments centraux par les indicateurs fréquence/rang moyen et la lecture d'une partie des entretiens concernant la question qui porte sur la représentation du mariage, nous pouvons présenter l'atome de la représentation sociale du mariage pour les jeunes tunisiens qui vivent en union libre comme suit :

La représentation sociale du « mariage » chez les jeunes tunisiens



Bien que nous remarquons une variété d'éléments dans la représentation sociale du mariage chez les jeunes, et indépendamment de leur convergence et de leur divergence sur quelques items, nous pouvons dire qu'il y a une homogénéité de la population étudiée qui n'est pas définie par le consensus entre ses membres sur tous les éléments constitutifs de la représentation, mais bien par le fait que cette dernière s'organise autour du même atome porteur de la signification qu'ils donnent à l'objet auquel ils sont confrontés. L'existence d'une structure interne des représentations sociales, que nous qualifions d'atome de la représentation sociale, accrédite notre deuxième hypothèse qui met en relief alors cette idée d'une évolution non linéaire de la représentation sociale dans la société tunisienne. L'atome de la représentation sociale du mariage est bel et bien une construction sociale structurée par l'héritage culturel de la société tunisienne, d'une part, et les expériences des jeunes vivant en union libre, d'autre part. La perception des changements des pratiques quotidiennes de la vie de couple en général joue un rôle fondamental dans la reconfiguration de cette construction sociale. Le fonctionnement de la représentation sociale, comprise comme construction sociale, est déformée en même temps par l'action d'une matrice culturelle et socio-cognitive ancrée elle-même dans la mémoire des jeunes.

En terminant ce chapitre, dans l'ensemble, l'atome de la représentation sociale du mariage chez les jeunes rassemble les termes de « *ichra* », « *hana* » et « *responsabilité* ». Nous nous demandons pourquoi les trouve-t-on ainsi parmi les éléments centraux des représentations ?

À notre avis, une grande partie de la réponse vient du facteur de la culture arabo-musulmane de la société tunisienne (nous avons traité cette question dans le deuxième chapitre du cadre théorique : mariage, famille et union libre). Abric, en critiquant la conception radicale qui privilégie le rôle des pratiques comme constituant les représentations sociales (même si les conditions matérielles effectives et les pratiques occupent une place essentielle dans l'élaboration et la transformation des représentations sociales), ajoute trois autres facteurs : les facteurs culturels, les facteurs

liés au système de normes et de valeurs, et les facteurs liés à l'activité du sujet[335]. Pour ne pas s'embarquer dans les débats « dinosauriens »[336] sur ce qui commande en dernière instance, nous essayons de nous intéresser à ce que nous appelons le facteur « socio-historico-culturel » pour ramasser ainsi le rôle de l'histoire et de la culture au niveau de la constitution des représentations sociales. Ces dernières sont fortement marquées par leur inscription dans un processus temporel, culturel et surtout historique.

Si Freud a préparé le terrain à Jung pour nous présenter l'inconscient collectif[337], et à Debray pour évoquer l'inconscient politique[338], nous pouvons aussi parler de l'inconscient culturel. Il s'agit d'un ensemble de relations matérielles, éthiques, collectives, de source ethnique et tribale, possédant un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à l'individu. Pour notre part, nous considérons que l'inconscient culturel qui est propre à une collectivité sociale intervient lors du processus de l'inculcation sociale et culturelle dans l'esprit des individus et participe à la constitution des représentations sociales.

Le sujet du mariage, comme celui de la genèse d'une union entre deux personnes de sexe différent et leur vie du couple, font partie de la culture religieuse, sexuelle et éthique d'une société qui est principalement le fruit d'une histoire, d'une mémoire collective composite faite de conflits et de rassemblements entre les individus et les groupes.

Notre analyse des entretiens, des évocations des mots et des tris hiérarchisés successifs des items a relevé une organisation atomique de la représentation sociale du mariage autour de quatre éléments importants : le mariage est une « *relation officielle* », une étape centrale, une porte légitime ouvrant sur une vie commune stable et continue (« *ichra* »), unissant un couple engagé dans leur union par une sorte de

---

[335] ABRIC, J-C, « Pratiques sociales, représentations sociales », dans, *Pratiques sociales et représentations*, sous la direction de J-C.Abric, Paris, P.U.F., 1994, p. 219-221.
[336] Terme emprunté de Jean-Jacques Simard, « La révolution pluraliste : Une mutation du rapport de l'homme au monde ? », *Société*, Hiver, 2, 1988, p. 8.
[337] JUNG, C.G., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1964.
[338] DEBRAY, R, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

« *responsabilité* » qui peut leur offrir de la prospérité et de la tranquillité (« *hana* »). Elle a relevé aussi une vision moraliste chez les jeunes même s'ils sont dans une situation de vie de couple considérée comme « immorale ». En évoquant l'éthique nous ne pouvons faire abstraction des valeurs qui en font la substance. À la fin de ce chapitre nous voulons jeter un regard sur la nature des valeurs partagées par les jeunes interviewés, valeurs qui, par leur charge de signification complexe, pourraient constituer ce qui est souvent appelé éthique du mariage.

Dans un pays arabo-musulman comme la Tunisie, nous l'avons vu, le mariage est fortement valorisé. L'éthique du mariage est une combinaison métissée entre une conception moderniste et la vision religieuse de l'Islam. Dans la tradition musulmane tunisienne, le mariage est vu comme la seule union légitime pour la formation d'une famille et pour une vie sexuelle permise. Il n'est donc pas un choix mais une nécessité pour satisfaire Le Seigneur et la société. Les dirigeants tunisiens ont tâché d'imposer une éthique du mariage à la fois moderniste et religieuse (la promulgation du Code de statut Personnel). À la fin du vingtième siècle, la société tunisienne était déjà une société « modernisée » où l'élite dirigeante a énormément travaillé sur les sujets de l'émancipation de la femme et de l'égalité entre les sexes. Cette transition post-indépendance moderniste de la société ne l'a jamais poussée à mettre en cause l'institution matrimoniale. Cette dernière a juste perdu de son intensité : l'âge tardif des jeunes au premier mariage est lié à toute une chaîne causale (politique, juridique, économique, démographique, culturel…). Les individus s'adaptent aux nouvelles circonstances et le mariage a pris des connotations plus « pratiques ». À l'échelle de l'état matrimonial, les jeunes ont fini par bien séparer l'officiel et le non officiel, le formel et l'informel, le discours et la réalité pratique tout en conservant des liens possibles entre les deux secteurs. L'éthique du mariage s'est nettement adoucie dans la pratique des jeunes mais pas dans le discours. L'union légitime entre un homme et une femme ne peut se former que par le mariage qui continue à être un mot d'ordre important. En réalité, le mariage est une nécessité pour la société, parce qu'au moins pour le moment il est un élément organisateur, mais il est devenu ainsi de plus en plus

calculé. S'engager tôt dans le mariage, sans essayer d'abord, est pour les jeunes un grand risque.

Nous avons constaté que le mariage demeure encore un évènement important pour la majorité des jeunes. La justification de cette importance, associée souvent à des clichés religieux, obtient une confirmation encore plus concrète dans la société tunisienne. Le mariage acquiert la signification de générateur de liens sociaux, surtout, entre les deux sexes. De ce point de vue, cette conception du mariage ne s'éloigne pas des valeurs traditionnelles de la société tunisienne. De plus, se marier, c'est aussi penser à une vie de famille : la famille de l'époux, la famille de l'épouse et la nouvelle famille du couple marié qui va les unir. Une union peut aboutir facilement au mariage lorsque le couple est accepté et agréé par leur famille. Le rêve d'avoir des enfants, de les entretenir et de les éduquer est beaucoup plus réalisable en passant par le mariage. La famille est la raison clef de l'effort des jeunes pour investir dans le mariage.

Le mariage est considéré aussi comme la preuve d'une réalisation personnelle. Il est important de remarquer que le mariage, selon les jeunes, doit surtout plaire. Ce n'est pas le mariage en tant qu'évènement qui réalisera la satisfaction des jeunes, mais plutôt le couple à travers le mariage qui doit produire la satisfaction. La prospérité au moment du mariage et après le mariage reste ainsi une condition essentielle pour les répondants, prospérité souvent liée au degré d'engagement du couple dans ce que les jeunes appellent « *responsabilité* ». Il s'agit là d'une responsabilité partagé. Ce n'est plus l'homme est le premier responsable dans une vie conjugale, « *...aujourd'hui, l'homme et la femme, les deux sont responsables pour ne pas échouer ou divorcer* » Aux yeux des jeunes, les partenaires d'un couple sont les premiers et les derniers responsables de la réussite du mariage.

En conclusion, le mariage reste pour les jeunes une étape centrale dans leur vie. Nous pouvons aussi affirmer qu'il est largement valorisé, surtout dans l'éventualité de son succès. Il n'est pas valorisé pour ses qualités intrinsèques mais plutôt pour l'opportunité qu'il peut offrir au couple et à la société.

Le mariage, les représentations, les opinions théoriques qu'on professe à son sujet, représentent une dimension capitale dans notre analyse et dans la compréhension du phénomène social des unions libres. Les entrevues, les évocations des mots et les tris hiérarchisés des items nous ont permis de cueillir des données très éclairantes sur le la formation et le vécu des jeunes dans l'expérience de l'union libre et sur l'atome de la représentation sociale du mariage. Il est possible alors de constater jusqu'à quel point le mariage, pour la plupart des jeunes, possède un grand pouvoir discriminant, constitue un critère décisif et une étape nécessaire dans leur vie. Pour creuser davantage auprès de nos jeunes, il nous reste maintenant deux points importants : l'attitude vis-à-vis du mariage, à la fois dans ses aspects théorique et pratiques et la sorte de mariage qu'on entend contracter. C'est ce que nous allons voir dans le dernier chapitre.

CHAPITRE III

LES JEUNES VIVANT EN UNION LIBRE ET LE MARIAGE

Dans ce chapitre, nous voulons s'approcher des positions des jeunes par rapport au mariage. Quelles sont leurs attitudes vis-à-vis de cette institution « légitime », à la fois dans ses aspects théoriques et pratiques ? De quelle manière ils entendent contracter ou ils ont déjà contracté leur union ? En prenant position sur le mariage les jeunes entrent de plain-pied dans le monde complexe des rapports entre la sexualité et la culture de leur société et définissent déjà leurs options fondamentales dans la vie ainsi que les directions concrètes dans lesquelles ils se projettent de s'orienter. Examinons d'abord leurs attitudes vis-à-vis du mariage en se basant essentiellement sur leurs propos exprimés lors des entrevues et en association libre.

III.1. L'attitude des jeunes vis-à-vis du mariage

En examinons le tableau (20), il en ressort deux principales idées. Premièrement, le mariage, dans l'ensemble est apprécié et valorisé. Il existe une forte tendance à en souligner le caractère utile ou même nécessaire. Un grand nombre de jeunes vont finir par se résoudre au mariage, sous la poussée de diverses contraintes d'ordre social. La pression subie par ces contraintes est encore relativement forte et on y cède assez facilement. Deuxièmement, il existe une minorité qui refuse le mariage à

l'heure actuelle tout en formulant de vives critiques à l'endroit de l'institution officielle. Sur les 54 jeunes, nous ne trouvons que 4 (7,41%) qui s'oppose à se marier pour le moment. Par contre, 21 jeunes (38,88%) veulent se marier parce que leur vie commune est envisagée comme un mariage à l'essai, une préparation à un mariage désiré dès le début. D'autre part, il y a 15 jeunes (27,78) qui se marieraient plutôt sous le coup de pressions, soit d'ordre familial qui les poussent à ne pas humilier les parents et à sauver l'honneur de la famille, soit d'ordre social liées à des considérations de statut ou de prestige social. En outre, 11 jeunes (20,38%) qui se marieraient sous des pressions liées aux convictions personnelles, comme un certain sentiment religieux qui persiste en eux. Enfin, 3 jeunes (5,55%) admettent la possibilité de se marier. Ce n'est pas à cause de refus catégorique du mariage, mais plutôt parce qu'ils vivent temporairement dans une situation d'union libre forcée, ils ont été obligés, en raison de circonstances adverses, de se marier pour un temps, en attendant de régulariser leur situation.

Tableau (20) : attitude vis-à-vis du mariage

	Fréquence absolue	Pourcentage
Mariage après essai	21	38,88
Mariage à cause de pressions familiales et sociales	15	27,78
Mariage à cause de pressions d'ordre religieux	11	20,38
Refus du mariage ou possibilité plus ou moins lointaine de se marier	4	7,41
Possibilité de mariage	3	5,55
Total	54	100

En additionnant ces quatre catégories de jeunes qui désirent le mariage ou l'acceptent, même si c'est souvent sous pression, on arrive à un total de 50 jeunes (92,59%) pour qui le mariage est une étape pratiquement certaine (nous devons souligner que ces 92,59% comprennent effectivement les seize jeunes déjà mariés).

Analysons ces données plus attentivement. Ce n'est pas une grande surprise s'il y a 21 jeunes qui ont vécu ou qui vivent leur situation dans l'optique bien précise de se préparer au mariage, d'en faire comme une sorte de mariage à l'essai. Nous nous attendions à trouver ce grand nombre de jeunes dans cette catégorie. Ici nous ne sommes pas en présence de fortes pressions sociales, familiales ou religieuses qui l'emporteraient sur certaines formes de résistance personnelle au mariage et auxquelles les jeunes ont fini ou finiraient par céder un peu à contrecœur. Au contraire, le mouvement en faveur du mariage est acquis au départ et il procède d'un vouloir intérieur, de convictions intimes qui le recherchent comme un objectif souhaitable. Le mariage n'est pas mis en cause comme tel et il n'est pas soumis à une critique sérieuse. On désire tout simplement découvrir pour mieux connaître le partenaire et bien se préparer à l'union officielle. C'est dans ce sens bien précis qu'on a décidé de vivre ensemble une certaine période qu'on envisage en réalité comme un temps de probation et d'apprentissage.

Regardons de près leur propos : « *Je ne la connais pas assez pour me marier tout de suite* » (h, Tunis), « *C'est bien de prendre un certain temps pour essayer et de voir est-ce que ça marche entre nous deux ou non* » (h, Hammamet), « *Le mariage est une décision sérieuse et délicate, je préfère expérimenter ma vie commune avec mon partenaire avant de contracter* » (f, Nabeul). Autrement dit, le mariage à l'essai deviendrait comme un nouvel espace pour apprendre et pour tester la vraie valeur de l'union, durable ou non. Même s'il s'agit d'un essai pour le mariage, la spontanéité et l'intimité de l'amour vécu par les jeunes est nettement remarquable. La condition des jeunes qui vivent dans cette situation, qu'elle se vive ou non sous la forme de mariage à

l'essai, doit quand même demeurer, selon eux, la résultante d'une décision strictement personnelle.

À cet égard, il conviendrait de réserver l'expression « mariage à l'essai », uniquement aux jeunes qui exhibent exactement les traits que nous venons de signaler. Cela nous apparaît équivoque et simpliste de désigner sous la même appellation la situation sociale de tout jeune vivant en union libre quelle qu'elle soit. Le jeune ne se destine pas toujours et nécessairement au mariage et n'envisage pas explicitement son expérience en union libre que comme une étape préparatoire à l'union officielle. Notre étude des autres groupes de jeunes peut apporter plus de précision au problème extrêmement complexe de la compréhension et de la désignation du jeune vivant en union libre.

Le groupe mariage après essai se distingue clairement des autres par un certain nombre de variables. En premier lieu, la durée de leur union a tendance à être moins longue que celle des autres groupes. La croissance est presque parfaite : plus on se dirige vers les catégories du bas, plus la durée de l'union libre est longue (à l'exception de la dernière catégorie du bas, celle du mariage possible, où l'ordre de croissance de la durée d'union est brisé). Ce sont ceux qui refusent le mariage qui ont vécu le plus longtemps. 75% des jeunes refusant l'institution matrimoniale ont avec leur partenaire au moins trois ans, contre seulement 22,7% pour la population globale des 54 jeunes. Chez les jeunes qui témoignent un mariage possible, 24,4% pratiquent la vie commune depuis au moins trois ans, tandis qu'il y en a seulement 5,3% chez les jeunes qui pensent au mariage après essai, 13,1% chez ceux qui vont se marier à cause des pressions familiales et sociales et 15,8% chez ceux qui vont le faire sous des pressions d'ordre religieux.

La variable âge nous apporte aussi des différences significatives. Les jeunes femmes qui vivent l'union libre comme un mariage à essai ont tendance à être un peu plus jeunes que dans l'ensemble de la population (41,9% qui ont 30 ans et plus, contre 47,6%). Le contraire se produit chez les jeunes hommes du groupe mariage à l'essai,

où la portion des 30 ans et plus va jusqu'à dépasser celle des jeunes femmes (43,6% contre 42,4%), même si, pour l'ensemble de la population, c'est l'inverse qui se produit : 33,9% de jeunes hommes de 30 ans et plus, contre 47,6% de jeunes femmes.

Dans le cas du mariage à l'essai, l'âge plus avancé des jeunes hommes signifie peut-être qu'une expérience plus longue de la vie en général les rend plus réticents au mariage que les jeunes femmes. Cette explication est tout à fait probable, quand on songe qu'en général les filles, plus que les garçons, sont fortement conditionnées au mariage dès leur jeune âge. Elles sont éduquées et socialisées en vue de l'union officielle et, par conséquent, sont moins libres que les garçons de s'y laisser entraîner.

Nos tentatives d'explication s'éclairent encore davantage lorsqu'on examine l'attitude d'opposition au mariage. Même si leur nombre est assez faible (3 jeunes hommes et une jeune femme divorcée, ensemble 7,41%), de nouveau, les jeunes hommes y dominent. Leur attitude de contestation, qu'elle soit temporaire ou non provisoire, est plus forte que celle de la jeune femme. La contestation du mariage s'inscrit dans un climat où les jeunes hommes comme la jeune femme, mais encore plus les hommes, critiquent assez fortement la société tunisienne actuelle en général. Leur refus du mariage de même que la simple possibilité plus ou moins lointaine de se marier se fonde sur divers arguments. D'abord, ce qui est mis à l'avant par les jeunes, c'est le refus d'une simple démarche pour officialiser l'union en laissant à coté des sujets beaucoup plus importants tels que l'amour, l'affection, la bonne entente et le respect qui doivent régner dans le couple : il ne s'agit pas vraiment d'un rejet du mariage, mais plutôt d'un rejet de la simple procédure administrative qui est considérée comme secondaire pour ces jeunes. « *Le mariage n'est pas uniquement une signature, il y a d'autres choses plus intéressantes que ça* » (h, Tunis).

Ensuite, il est remarquable de constater aussi que d'un côté, la peur d'une certaine responsabilité liée au choix du conjoint ou d'une autre responsabilité liée à l'engagement du couple dans une vie officielle après le mariage avec toutes ses conséquences et la peur de l'échec sont parmi les facteurs les plus importants qui

n'encouragent guère les jeunes à se marier. D'un autre côté, les expériences antérieures de leurs proches ou de leurs amis qui se sont déjà mariés et qui, à cause d'un échec, ont mis fin à leur vie maritale, les laissent encore réticents et prudents à l'égard du mariage. « *Je ne veux pas échouer comme mes parents qui ont divorcé..., avant de penser au mariage il faut bien mettre devant mes yeux des choses plus importantes comme l'amour, le bonheur et l'harmonie avec mon partenaire* » (h, Tunis). Pour la jeune femme divorcée, à son tour son témoignage vient le corroborer : « *j'ai déjà échoué une fois. Pour le moment, je ne peux pas répéter aussi vite l'expérience du mariage parce que dans notre société c'est très mal vu une femme divorcée deux fois* » (f, Tunis).

Enfin, l'immobilisme qui « *tue le couple* » après le mariage et qui favoriserait un état de stagnation. Un des aspects du mariage qu'on souligne aussi concerne l'ennui et la routine qui s'installent fréquemment après la signature du contrat et l'officialisation de l'union. Dans la société tunisienne, dès qu'on commence à officialiser l'union et surtout après le mariage, la vie du couple n'appartient plus uniquement aux partenaires, elle dépend aussi de leurs familles qui les poussent à suivre un style de vie largement prescrit et conditionnée par les coutumes et les traditions familiales. Là, encore une fois les jeunes en imputent la responsabilité au couple et à leur entourage familial qui, par les liens de parenté « *se mêle à des affaires qui ne sont pas les leurs* » (h, Tunis).

Examinons maintenant les deux groupes des jeunes (15 jeunes (27,78%) + 11 jeunes (20,38)) qui se sont déjà marié ou qui se destinent certainement au mariage. Quels sont les motifs qui les ont poussés ou qui les poussent vers le mariage ?

Pour 10 jeunes, interviennent des pressions d'ordre familial qui les détermine à entrer dans le mariage. Il s'agit de pressions extérieures venant principalement des parents et du milieu familial, à qui on ne dévoile jamais l'existence des rapports sexuelles et d'une certaine cohabitation temporaire. On ne veut pas faire de peine aux parents qui n'acceptent pas la situation de l'union libre, surtout du côté de leurs filles.

Le droit des parents sur leurs enfants (la satisfaction des parents, l'obéissance et la bonté) est l'un des sujets indiscutables dans la société tunisienne : il faut témoigner, même en apparence, du respect et de la considération à ses parents, voire même s'humilier devant eux. Pour éviter des ennuis avec la famille, pour ne pas créer entre les proches une atmosphère d'incompréhension, de froideur, de désaveu, voire de lutte, on cache bien la situation de l'union libre et on décide finalement de se marier. La pression des sentiments familiaux s'exerce et elle réussit à vaincre les résistances qu'on pourrait entretenir vis-à-vis du mariage.

D'autres pressions, d'ordre plutôt social, jouent dans le même sens, de manière moins forte. Elles affectent 5 jeunes. Ici, ce sont des considérations plus pratiques qui poussent du côté du mariage. On y consentira pour se donner un statut social plus clair, plus fixe, plus prestigieux ou plus honorable. Ou bien pour ne pas être intercepté par les autorités officielles (la police des mœurs) et la force d'ordre public. Ces facteurs sont liés au souci d'être respecté, bien vu et jugé par la société, cette fois encore pour des raisons plus extérieures, d'ordre pratique. Le mariage devient alors la clé du succès social, du prestige, de la bonne renommée. Sans lui, on risque d'être déconsidéré et montré du doigt.

Pour 11 jeunes, il s'agit toujours de pressions, mais cette fois pour des raisons plutôt intérieures, d'ordre religieux. Des pressions qui découlent du type de formation morale qu'on a reçu dans son enfance et sa jeunesse, dont on a conscience qu'il continue malgré tout à peser de tout son poids en faveur du mariage. Dans la société tunisienne, la religion musulmane a façonné des mœurs qui s'opposent à la vie sexuelle hors le cadre du mariage. Pour des raisons morales et religieuses, en plus évidemment des raisons juridiques et sociales, il est dans l'ordre des choses de se marier, si on veut vivre avec un partenaire et fonder une famille. Vivre à deux sans mariage, surtout si on le fait pour une période prolongée impliquant, aux yeux de la société, la dénégation du mariage, équivaut à être immoral, à se conduire de manière perverse et fouler du pied les valeurs sacrées et essentielles à la vie sociale. Ce genre de pressions affectives

relevant du domaine des croyances et des valeurs auxquelles adhère la société, force les jeunes à se comporter « *selon les règles de l'art* », en harmonie avec l'ordre établi.

À notre grande surprise, il n'y a aucun jeune qui a évoqué la venue d'un enfant comme un facteur qui le pousse vers l'officialisation de son union libre. Même si on est encore bien sensible dans la société tunisienne à la contrainte sociale que représente la naissance d'un enfant hors le cadre du mariage, nous n'avons pas trouvé de cas parmi notre population où ce facteur aurait joué en faveur du mariage. Ceci dit, il y a certainement des jeunes vivant en union libre, en dehors de notre population, qui ont été touchés par ce genre de pression. Apparemment, pour notre cas, c'est dû à la simple raison suivante : tous les jeunes prennent bien leurs précautions en utilisant des différents moyens contraceptifs. Dans le cas échéant, les jeunes sont « *prête[s] même à l'avortement... Je ne laisserai jamais mon fils vivre dans une condition illégitime. Il sera complexé. Notre société accepte mal les enfants adultérins* » (f, Tunis). L'accès plus ou moins facile à l'utilisation des moyens contraceptifs, et la possibilité de pratiquer l'avortement en Tunisie donnent plus de chance aux jeunes pour prendre le risque de s'aventurer dans une vie commune en union libre. En cas où la jeune fille tombe enceinte, les jeunes ne veulent pas nuire à ce futur enfant, ou même courir le risque de lui faire du tort : ils préfèrent sacrifier sa vie que la leur. Garder un enfant sans se marier, cela veut dire ouvrir la porte à des problèmes de tout ordre.

Enfin, il existe 3 cas (trois jeunes hommes, 5,55%) réunis dans la catégorie d'un mariage possible. Ces jeunes ne refusent pas le mariage, mais leur situation s'explique par le contexte actuel du mariage tunisien. Ils vivent en une sorte d'union libre forcée, puisqu'ils sont déjà mariés avec d'autres partenaires. Il s'agit d'union libre forcée car la loi tunisienne (le Code de Statut Personnel) interdit strictement la polygamie. Deux parmi eux, par rapport au type de l'union vécu, sont en situation d'« amour libre ». Rappelons-nous que même s'ils prennent position contre l'infidélité (seulement affectivement et non pas théoriquement) ils la pratiquent vis-à-vis de leurs conjointes officielles. Le dernier, encore un cas plus spécial, est en situation de « *azzawage al-ourfi* » (une union libre relevant du mariage coutumier). Il prend position contre

l'infidélité (affectivement et théoriquement), mais il ne s'agit pas pour lui d'une pratique d'infidélité envers sa « première épouse ». À notre grande surprise, leurs conjointes officielles ne sont au courant de rien. Les trois jeunes n'ont pas informé leur première épouse qu'ils ont une autre union. D'ailleurs, c'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons jugé bon de les garder dans notre population et de considérer leur situation comme une union libre. Ainsi dit, lorsque ces jeunes évoquent la possibilité de se marier, ce n'est pas en s'opposant au mariage en tant que tel, mais plutôt parce qu'ils attendent un changement de statut : soit qu'ils demandent le divorce pour se marier une autre fois, soit qu'ils régularisent leur situation « *si l'État tunisien change la loi pour tolérer la polygamie* »[339] (h, Tunis). Ajoutons aussi la possibilité de mettre fin à l'expérience de l'union libre, surtout pour les deux premiers jeunes en situation d'amour libre. Du reste, les trois se trouvent dans une condition sociale très fragile dont eux-mêmes, somme toute, préfèrent se sortir le plutôt possible. En attendant, ils ont choisi, ou plutôt se sont vus forcés en quelque sorte de vivre en union libre.

Cette réalité des divers groupes de jeunes vivant en union libre qui entrevoient ou entendent se marier un jour nous fait voir la grande complexité de cette situation sociale et les multiples nuances qui y prennent place. On saisit d'abord la forte influence que continue d'exercer concrètement le mariage dans l'orientation effective des jeunes, même si, pour quelques uns, ils sont prêts à le critiquer assez vertement. À l'encontre de ce qui se passe chez ceux qui refusent de se marier, du moins à court terme, cette influence du mariage tend à jouer surtout chez une jeune femme affichant une attitude générale de contestation moins forte. Parce qu'elle est tirée d'une population presque marginale : les divorcées. L'influence encore si puissante du mariage sert d'appui et d'argument à notre conviction que, dans l'ensemble de la société tunisienne, l'institution matrimoniale officielle jouit encore, de façon pratique, d'un pouvoir d'attraction considérable.

---

[339] Parmi les rumeurs qui y circulent à ce sujet dans la société tunisienne, vu surtout l'augmentation du pourcentage du célibat définitif des femmes, beaucoup de tunisiens rêvent d'un changement quelconque au niveau des lois permettant ainsi la polygamie. « *Au moins se marier avec une deuxième* » comme disent quelques tunisiens.

III.2. La sorte de mariage que les jeunes entendent contracter

Il nous reste maintenant à analyser la sorte de mariage que les jeunes entendent contracter ou ont déjà contracté. En Tunisie, trois styles de mariage semblent s'offrir aux jeunes : le mariage traditionnel et religieux (une partie de la cérémonie se fait dans la mosquée, lieu de prière des musulmans, le reste de la cérémonie chez eux à la maison familiale), le mariage civil et religieux (à la municipalité, l'hôtel de ville) et le mariage panaché, mélangeant le « traditionnel » et le « moderne » (une partie de la cérémonie se fait chez eux à la maison familiale et le reste de la cérémonie dans une salle d'hôtel ou dans une salle spécialisée : salle de fête pour le mariage). Notons que pour ces trois styles de mariage, la signature du contrat de mariage ne se fait que devant une personne autorisée, représentante de l'état civil de l'État tunisien.

Même si les jeunes rappellent toujours que leur choix est beaucoup plus déterminé par leur situation financière, la plupart parmi-eux ne cachent pas du tout leur préférence, leur désir et leur souhait. La donnée la plus frappante qui se dégage des données recueillies concerne le mariage civil et religieux (à la municipalité, l'hôtel de ville) que les jeunes choisissent dans une proportion relativement considérable, voire même étonnante. Si on met de côté les 7 jeunes (12,97%) qu'il est impossible d'évaluer là-dessus, on aboutit aux résultats suivants : 31 jeunes (57,4%) veulent le mariage civil et religieux, 10 jeunes (18,52%) le mariage traditionnel et religieux et 6 jeunes (11,11) le mariage panaché.

Notons que le mariage traditionnel religieux, n'a pas subi en Tunisie une dévaluation importante. Malgré tout, il reste bien présent même si les individus sont touchés, à travers le projet étatique de la « modernisation », par un processus qui s'inscrit dans un contexte général d'une légère diminution de l'emprise de la religion sur la société tunisienne. Dans ce sens, il n'est pas surprenant que les pratiques anciennes du mariage en aient souffert à leur tour et aient perdu de leur influence. Surtout le lendemain de « l'indépendance » où ont surgi à leur côté les institutions étatiques concurrentes du mariage civil, tout en préservant l'aspect religieux pour ne

pas se présenter comme hostile à l'Islam (la religion de la société). Depuis la promulgation de la loi sur les mariages civils en 1957, ceux-ci n'ont cessé de croître chaque année, au point de constituer une fraction imposante de l'ensemble des mariages tunisiens.

Rappelons que nous sommes en présence d'un groupe de jeunes vraiment marginaux à la société tunisienne, qui craignent de demeurer pour longtemps en opposition avec ses institutions établies et de vivre à contre-courant d'elles. Un examen plus minutieux de nos données nous permettra de confirmer ce jugement. Une première constatation significative regarde l'âge des jeunes. Effectivement, l'âge nous apporte un éclairage précieux sur le choix du style de mariage. Toutefois, les données sont ici plus complexes, pour les deux sexes. Chez les jeunes femmes, celles qui optent pour un mariage traditionnel et religieux ont tendance à être un peu plus âgées que la moyenne générale des jeunes femmes : 52,3% ont 30 ans et plus, contre 47,6% pour l'ensemble. Celles qui tombent dans la catégorie du mariage panaché (46,8%) sont moins âgées que les premières. Toujours dans le même sens, les femmes avec mariage civil et religieux sont nettement plus jeunes : 66,7% ont moins de 30 ans, contre 57,1% pour l'ensemble. Chez les hommes, la situation est presque la même. Plus on va vers le mariage traditionnel et religieux, plus les hommes sont âgés. Ceux du mariage civil et religieux ont pratiquement le même âge que la moyenne générale. Enfin, ceux des mariages panachés sont plus vieux (57,3% de 30 ans et plus contre 33,9% pour l'ensemble) que ceux de style traditionnel et religieux (54,3% de 30 ans et plus). Cette légère inversion ne met pas sérieusement en cause la gradation des données et ne pose pas, à notre avis, de difficultés spéciales de compréhension. En général, la variable « âge » se trouve donc associée avec le choix de mariage : plus qu'on est jeune plus qu'on opte pour un mariage moins traditionnel.

La scolarité des jeunes (homme et femme), à son tour, reproduit presque le même modèle de gradation. Plus les jeunes adoptent une position critique à l'endroit du style de mariage à contracter, plus ils sont scolarisés. Les derniers sont ceux de mariage traditionnel et religieux. Les études plus fortes chez un jeune homme ou une jeune

femme ont besoin de se combiner avec leur âge plus avancé pour qu'ils rejettent le mariage traditionnel et religieux. Quoi qu'il en soit, il semble certain qu'une plus longue scolarité aide, chez les deux sexes, à éloigner d'un choix de mariage traditionnel et religieux.

La relation qui s'établit chez les jeunes hommes et les jeunes femmes entre leur situation générale d'emploi et leur option pour le style de mariage semblerait corroborer, dans un autre domaine, l'explication que nous venons d'apporter au sujet de la scolarité. Cette relation est encore ici semblable. Surtout ces dernières années, où l'accès croissant de la femme tunisienne au marché de l'emploi l'a mise presque au même niveau de responsabilité que l'homme. Ce sont les jeunes préférant des mariages civils et religieux qui comprennent le plus de travailleurs à temps plein. Mais, au-delà de leur situation actuelle (étudiants, travailleur ou même chômeurs) les jeunes d'une façon générale sont plus réalistes, plus rationnels.

Dans le fond les jeunes se rendent compte, de plus en plus aujourd'hui, que le gaspillage d'argent, la consommation abusive et désordonnée et les dépenses avec profusion à la cérémonie de mariage n'ajoutent vraiment rien à la vie de couple après la fête de mariage. Au contraire, souvent ils la compliquent. Les expériences des autres couples mariés de leur entourage, proche ou lointain, leur dévoilaient que plus que le couple opte pour un mariage panaché, plus que « *[il] s'endette à cause des dépenses presque inutiles des cérémonies de mariage. Le gaspillage d'argent lors des fêtes du mariage n'offre que des problèmes économiques et ne fait qu'aggraver la situation du couple* » (h, Tunis). « *J'en connais des couples qui ont divorcé tôt à cause de l'endettement lié au trop de dépenses à la cérémonie de mariage* » (f, Hammamet). « *C'est vrai que le mariage est un événement très particulier dans la vie, mais à quoi ça sert si je perds de l'argent pour des invités qui ne seront jamais satisfaits ?* » (h, Sousse). Ces justifications avancées par les jeunes nous expliquent, sur un plan purement économique, les raisons pour lesquelles ils choisissent le mariage civil et religieux. Ce dernier, organisé dans une salle de municipalité, axé sur une cérémonie

très courte de point vue durée (par rapport aux autres styles de mariage), est le moins coûteux et le plus commode pour la plupart des jeunes.

Pour terminer ce chapitre, nous essayons de connaître davantage les raisons qui poussent certains jeunes à choisir le mariage religieux. Un tel choix, du moins à première vue, parait d'autant plus étonnant que la pratique religieuse est pour ainsi dire presque absente de ces jeunes. Pour ceux qui acceptent le mariage traditionnel et religieux (18,52%), il semble bien qu'ils le fassent surtout à cause de motifs ayant trait à la force des traditions, des coutumes et au conformisme social[340]. L'idée d'une forme moins stéréotypée de mariage traditionnel et religieux n'est pas couramment acceptée et elle est très difficile à digérer. Elle est contrecarrée par des raisons de convenance extérieure ou des habitudes culturelles.

Même si le religieux est bien présent dans ce style de mariage, ce ne semble pas tellement des convictions profondes en matière de foi ou de pratique religieuse qui jouent ici en faveur du mariage dans une mosquée ou qui se manifestent aussi par l'invitation de l'« *imam* » de mosquée au foyer familial. C'est plutôt la tendance générale, à la fois d'ordre psychologique et social, d'accepter sans discussion ce qui se passe habituellement dans la société. Or le mariage traditionnel et religieux est entré bien profondément et depuis longtemps dans les mœurs culturelles et sociales de la Tunisie.

Les jeunes qui optent pour un style de mariage panaché ou civil et religieux font valoir aussi dans une certaine mesure ces réflexes d'habitude culturelle et de conformisme social. Mais, d'une façon générale, ils sont moins conservateurs que les jeunes qui optent pour le style de mariage traditionnel et religieux. La façon « traditionnelle » de faire les invitations au mariage, de suivre le protocole et la mode vestimentaire, d'organiser les réceptions et de choisir le lieu de la cérémonie finale est aussi fortement critiquée.

---

[340] Ça ne veut pas dire que les autres styles de mariage ne sont pas liés aussi au conformisme social.

Au terme de cette analyse du mariage chez les jeunes vivant en union libre, l'on saisit mieux maintenant, pour la plupart d'entre eux, dans quel sens ils ne s'opposent pas nécessairement à l'institution matrimoniale officielle solidement établie en Tunisie. Les jeunes ne refusent pas le mariage, mais ils lui adressent de sévères critiques tout en vivant dans des formes d'union et des expériences sexuelles nouvelles. S'ils sont encore, à l'égard du mariage, plutôt influencés par les contraintes et les normes sociales, on ne peut pas dire qu'ils n'ont pas essayé de l'ébranler, de le secouer et de le modifier. On n'a qu'à évaluer, par exemple, l'énorme distance culturelle, surtout sur le plan pratique, qui sépare les jeunes de leurs parents, pour s'apercevoir aussitôt qu'il s'agit vraiment d'un état de changement culturel qui n'est pas forcément brusque. Au contraire, il est long et ne peut modifier à un rythme égal et avec la même intensité tous les membres de la société. D'autre part, cet état de changement qui s'accomplit lentement est dirigé aussi par les leaders politiques du pays. Il s'inscrit donc dans une optique plutôt politique et juridique sur une période de temps passablement longue et dans un contexte pacifique.

En même temps, le sujet de mariage et de la sexualité ne se prend pas d'assaut et ne se retourne pas comme un régime politique. On peut difficilement l'attaquer, encore moins le renverser, au moyen de la simple violence physique ou de purs décrets législatifs. Étant une dimension complexe et intime de la personne, des jeunes et des groupements humains, le mariage et la sexualité ne se transforment généralement que peu à peu, de façon graduelle.

Les changements qui ont touché le mariage et la sexualité en Tunisie, qui sont ainsi soumis à la dynamique d'une mutation lente et graduelle, font de soi partie de ce processus de mutation culturelle, non distinct de celui d'un changement économique ou politique. Le cas précis des jeunes vivant en union libre tel qu'il ressort de notre étude ne représente pas un courant révolutionnaire. Cette nouvelle forme de vie commune et de sexualité vécue en dehors du mariage ne signifie pas nécessairement un état de rébellion, mais plutôt s'inscrit dans une nouvelle étape qui s'infiltre et s'ajoute petit à petit à l'âge de la jeunesse. Dans l'ensemble, et dans l'optique d'une mutation

culturelle graduelle, nos jeunes peuvent former en gros une constellation culturelle de caractère mutationnelle.

Certes, et nous l'avons déjà maintes fois souligné, la mutation culturelle que signifie à nos yeux le jeune vivant en union libre est loin de se traduire ici avec toute la limpidité d'un absolu. Plusieurs jeunes véhiculent toujours des valeurs, s'attachent toujours à des structures, reflètent toujours des attitudes et s'adonnent toujours à des activités qui ne visent pas la destruction de la société tunisienne actuelle ou la création de nouveaux rapports sociaux radicalement différents des anciens.

CONCLUSION

Il est de tradition, dans la conclusion d'un ouvrage, de répéter et de résumer ce qui a été dit dans le corps du texte. On récapitule alors les grandes lignes du travail effectué.

Notre principal objectif était de mener une enquête exploratoire sur le terrain pour mieux saisir les situations de l'union libre chez les jeunes tunisiens et de réaliser une description détaillée de leurs représentations sociales du mariage, en déterminant son atome, en fonction de leurs pratiques, leurs conduites et leurs attitudes. Avant de pencher sur ces questions, nous avons commencé par une mise en perspective socio-historique de l'institution matrimoniale officielle et de l'union libre dans le cadre de la société tunisienne et la culture arabo-musulmane.

La transition post indépendance a été généralement définie comme un champ de tensions dans lequel les leadeurs politiques, les acteurs du changement et les nouvelles institutions sont mis à l'épreuve par une grande ouverture à l'« occident » et portés par le projet moderniste. Une modernité qui ne met pas en cause la religion de la société et qui n'est pas du tout hostile à son égard. Quelques années après le changement politique du 7 novembre 1987, le projet modernisateur de la société est encore renforcé. Cette situation a modifié considérablement les habitudes et les comportements des personnes. Parallèlement, avec le phénomène de la mondialisation, les jeunes ont subi une véritable acculturation par le biais de la propagande officielle et les masses médias d'une façon générale. L'union libre devenait, dans ce contexte, mais aussi par les nouvelles pratiques, une nouvelle étape qui s'ajoutait à l'âge de la

jeunesse qui s'est nettement allongée. Le mariage, ne s'est pas effondré. Il est juste repoussé ou reculé pour tenir compte du nouveau contexte sociétal.

En effet, la société tunisienne présente encore, à cette étape de la transition, un mélange complexe d'éléments « modernes » érigés sur un fondement « traditionnel » et religieux. La théorie des représentations sociales a mis en relief leur dimension diachronique dès sa création. Au début Durkheim avec le concept des représentations collectives, mais surtout ensuite Moscovici, Abric et Jodelet, ont décrit le processus d'ancrage en insistant sur l'importance des cadres préexistants de pensée. Ils ont mis en valeur le rôle de la mémoire sociale dans ce processus. Avec la théorie du noyau central, ils ont dévoilé les sources de la résistance au changement en insistant sur l'importance de certains invariants de la pensée sociale. Les représentations sociales, en tant que système sociocognitif, peuvent être considérées comme révélatrices d'un système cohérent de significations à l'intérieur d'une société donnée. Sur un axe plus théorique, notre travail a montré la dépendance de l'atome des représentations sociales d'un support sociocognitif basé sur l'histoire, l'héritage culturel, les croyances, les valeurs sociales et l'expérience. Les rapports des représentations sociales avec les pratiques apparaissent ainsi beaucoup plus complexes dans la lumière de ce constat.

Malgré ses différentes retombées, notre étude connaît deux limites. La première concerne le fait de ne pas interroger, sur le terrain, les deux partenaires de l'union libre, pour les raisons que nous avons déjà évoquées. Ainsi, nous n'avons pas pu identifier davantage les représentations sociales du mariage chez les compagnons des jeunes interviewés. S'agissant de la deuxième limite, elle est généralement évoquée dans presque toutes les recherches qui se situent dans une approche qualitative. En effet, étant donné la taille réduite de notre échantillon et étant donné que ce dernier n'est pas statistiquement représentatif, il est impossible de procéder à une généralisation statistique des résultats. Notre recherche est concernée par cette limite.

Une conclusion n'est pas uniquement un résumé du travail effectué. C'est aussi un espace où on peut ouvrir des nouvelles pistes et poser des nouvelles

questions. Nos résultats d'enquête ouvrent l'horizon à des pistes de recherche multiples et diverses. Nous pensons important de continuer nos recherches par une étude sur les représentations sociales de l'union libre chez des couples mariés. Un autre développement de notre travail serait l'étude de l'atome de la représentation sociale du mariage dans d'autres contextes culturels. Une recherche interculturelle sur la morale sexuelle chez les jeunes est une autre piste à explorer.

Une des questions qu'on peut poser concernant la situation des unions libres en Tunisie : est-ce que le phénomène en question est vraiment grandissant et en croissance continue ?

Il est fort probable, quels que soient les chiffres que nous pouvons avancer ou estimer, que le phénomène de l'union libre prend de plus en plus d'ampleur. L'expérience est nettement à la hausse, de façon d'ailleurs beaucoup plus marquée depuis les dix dernières années, surtout avec l'apparition sur la scène tunisienne d'un nombre assez important des cas de mère célibataire, l'augmentation du phénomène de célibat définitif, surtout pour les femmes, et l'augmentation de l'âge moyen au premier mariage pour les deux sexes. Nous en avons un indice très révélateur dans le fait que l'environnement immédiat et la société en général tolèrent et acceptent de discuter de ces sujets tabous. La seule réserve importante qu'il faut apporter à cette affirmation concerne les parents eux-mêmes de ceux qui vivent en union libre, comme nous l'avons relevé dans cette recherche.

Apparemment, l'opinion publique n'affiche plus maintenant les mêmes réactions de dégoût et de haine qu'elle avait exprimées avant le vingt et unième siècle, même à l'occasion de quelques simples discussions télévisées, du phénomène de l'union libre. Plus encore, les feuilletons et les séries télévisées tunisiennes, à leur tour, pendant ces trois dernières année ont traité le phénomène en question d'une façon plus directe et ce, pendant un mois assez sacré chez les musulmans qui est le mois du « *Ramadhan* » (mois de jeûne lié au quatrième pilier de l'Islam). Ce changement notable de l'opinion publique en quelques années témoigne précisément, à sa façon, de

l'extension rapide et relativement considérable qu'a prise chez les Tunisiens le phénomène de l'union libre.

D'un côté, la croissance numérique (même en absence des chiffres exacts) du nombre des jeunes vivant en union libre et la transformation des attitudes collective à ce sujet apparaissent être toutes les deux des réalités sociales indéniables, quel que soit finalement le lien de causalité qui puisse les réunir. D'un autre côté, la croissance du phénomène de l'union libre se manifeste aussi par le fait que la vie commune hors le mariage semble jusqu'à un certain point susciter chez les jeunes un besoin et un sentiment de conformisme. En effet, on dirait que parmi les jeunes tunisiens, il est devenu dans une bonne mesure populaire et même prestigieux (entre eux) de vivre cette expérience, à tout le moins d'y penser sérieusement. Surtout chez les jeunes étudiants, cette formule de vie est sûrement en vogue.

Certainement, il faut le dire, cette expansion et cette accréditation du phénomène de l'union libre chez les jeunes ne semblent pas s'être réalisées ni se poursuivre présentement à un rythme égal dans toutes les classes sociales et dans toutes les couches socioculturelles de la Tunisie.

BIBLIOGRAPHIE

ABDILBAKI, Zaidan, *Al-maraa bayna al-dine wa al-moujtama*, (livre en arabe : La femme entre la religion et la société), Caire, Maktabat al-nahda al-misriya, 1977.

ABDEL-MLEK, Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1975.

ABOULABBAS, Adel, *Azawaj wa al0alaquat al-jinsiya fi al-islam*, (livre en arabe : Le mariage et la sexualité en Islam), Caire, Maktabat al-quourane, 1988.

ABOU ZAHRA, Mouhammed, *Al-ahwal al-schakhsiya*, (livre en arabe : les statuts personnels) Caire, 1950.

ABRIC, Jean-Claude, « L'étude expérimentale des représentations sociales », dans, *Les représentations sociales*, (sous la direction D. Jodelet), Paris, P.U.F., 1989, p.187-203.

ABRIC, Jean-Claude, *Pratiques sociales et représentations*, (ouvrage collectif), Paris, P.U.F., 1994.

AL-AHMADI, Abdallah, *Al-Jaraïm Al-Akhlakiya*, (ouvrage en arabe : les crimes moraux), Tunis, Imprimerie Al-Wafa, 1998.

AL-KHACHAB, Moustafa, *Dirassate fi al-igtimaa al-aaili*, (livre en arabe : Études sur la sociologie familiale), Bayroute-Liban, Dar annahdha al-arabia, 1981.

AL-KHOULI, Sana, *Azzawage wa al-alakate al-ousariya*, (livre en arabe : Le mariage et les rapports familiaux), Alexandrie-Égypte, Dar al-marifa al-jamia, 1982.

ALLPORT, Gordon W, POSTMAN, Leo, « Les bases psychologiques des rumeurs », dans, *Psychologie sociale : textes fondamentaux anglais et américains*, (sous la direction A. Levy), Paris, Dunod, Tome I, 1978, p.170-185.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1969.

ANSART, Pierre, *Idéologie, conflits et pouvoirs*, Paris, P.U.F., 1977.

ASCHA, Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam*, Paris, L'harmattan, 1997.

AWDI, Abd Al-Kader, *Le système pénal islamique comparé aux systèmes contemporains de droit positif*, Beyrouth, 1985, tome II.

BACHY, Jean-Paul, *Les jeunes et la société industrielle*, Paris-Sud, Sceaux, Centre de recherche en sciences sociales du travail, 1977.

BAILLARGEON, Jean-Paul, « Les mariages religieux, 1976-1985 », dans, *Recherches sociographiques*, vol. XXVIII, n. 2-3, 1987, p.341-348.

BEHNAM, D., BOURAOUI, S., *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions*, Paris, Édition Publisud, 1986.

BEN ACHOUR, Yâdh, « Islam et Constitution », *Revue Tunisienne de droit*, 1974, 113-121.

BÉNÉTON, Philippe, *Histoire de mots : culture et civilisation*, Presses de la fondation nationale des sciences politique, 1975.

BEN HLIMA, S., *Al-bounouwa Fi Al-kanoune Attounissi*, (ouvrage en arabe : la filiation dans les lois tunisiennes), Thèse, Tunis, La faculté de droit à Tunis, 1976.

BEN MRAD, M. S., *El hidad ala imrâat al Haddaa*, (livre en arabe : le deuil sur la femme de T. Haddad), Tunis, Imprimerie de Tunisie, 1931.

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

BERTAUX, D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », dans, *Cahiers Internationaux de sociologie*, n. 69, 1980, p. 197-225.

BEN SALEM, Lilia, « Structures familiales et changement en Tunisie », dans, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, 1990, n. 100, p.165-179.

BIBBY, Reginald, POSTERSKI, Donald C., *La nouvelle génération, les opinions des jeunes du Canada sur leurs valeurs*, Montréal, Fides, 1986.

BLANCHET, Alain, GOTMAN, Anne, *L'enquête et ses méthodes : L'entretien*, Paris, Nathan, 1992.

BORRMANS, Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 1977.

BOUDON, Raymond, *La logique du social, introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette Littérature, 1979.

BOUDON, Raymond, *Les méthodes en sociologie*, Paris, P.U.F., (coll. Que sais-je?), 1983.

BOUDON, Raymond, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales », dans, *Sur l'individualisme : théories et méthodes*, (sous la direction P. Birnbaum, J. Leca), Paris, Presses de la F.N.S.P, 1986, p.45-59.

BOUDON, Raymond, « L'acteur social est-il si irrationnel et si conformiste qu'on le dit? », dans, *Individu et justice social: Autour de John Rawls*, ouvrage collectif, Paris, Le seuil, 1988, p.219-244.

BOUDON, Raymond, *L'art de se persuader*, Paris, éditions Fayard, 1990.

BOUDON, Raymond, BOURRICAUD, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1993.

BOUDON, Raymond, BESNARD, Philippe, CHERKAOUI, Mohamed, LÉCUYER, Bernard-Pierre, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.

BOUHDIBA, Abdelwahab, « Point de vue sur la famille Tunisienne actuelle », *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, 1967, n. 11, p.11-20.

BOUHDIBA, Abdelwahab, *Culture et société*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1978.

BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude, *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*, Mouton, Paris, 1968.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, éditions de Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Paris, éditions Fayard, 1982.

CAMAU, Michel, *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Paris, Cérès Productions, 1978.

CAMAU, Michel, *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçons ?*, (ouvrage collectif) Paris, éditions du C.N.R.S, 1987.

CAMAU, Michel, *La Tunisie*, Paris, P.U.F., (coll. Que sais-je?), 1989.

CAMILLERI, C., *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers-monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S., 1970.

CASTORIADIS, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CHATER, Khlifa, « Le constitutionnalisme en Tunisie au 19ème siècle », dans, *Revue Tunisienne des sciences sociales*, 40-43, 1975.

CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.

DAMAK, Abdessalam, « Femme tunisienne et modernité », *Revue Afkaronline*, n.13, Mars - Avril, 2005.

DANDURAND, René B., *Couples et parents des années quatre-vingt. Un aperçu des nouvelles tendances familiales*, Québec, I.Q.R.C., 1987.

DANDURAND, René B., *Le mariage en question : essai socio-historique*, Québec, I.Q.R.C., 1988.

DITTGEN, A., « Modification de la famille en Occident et au Maghreb », dans, *Les Cahiers de Tunisie*, 1996, n. 174, p. 23-42.

DEBESSE, Maurice, *L'adolescence*, Paris, P.U.F., (Coll. Que sais-je ?), 1988.

DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

DEMEERSMAN, A., *La famille tunisienne et les temps nouveaux*, Tunis, M.T.E., 1973.

DE ROSA, Annamaria S, « Sur l'usage des associations libres pour l'étude des représentations sociales de la maladie mentale », *Connexions*, 51, vol.I, 1988, p.27-50.

DESROSIERS, Hélène, LE BOURDAIS, Céline, « Les unions libres chez les femmes canadiennes. Étude des processus de formation et de dissolution », dans, *Population, reproduction, sociétés. Perspectives et enjeux de démographie sociale*, (sous la direction D. CORDELL, et al.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, p.197-213.

DJAIT, Hichem, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Le Seuil, 1974.

DOISE, Willem, « Les représentations sociales : définition d'un concept », dans, *L'étude des représentations sociales*, (sous la direction W. Doise et A. Palmonari), Paris, Delachaux et Niestle, 1986, p.81-94.

DOISE, Willem, « Attitudes et représentations sociales », dans, *Les représentations sociales*, (sous la direction D. Jodelet), Paris, P.U.F., 1989, p.220-238.

DUBET, François., *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995.

DUMAS, J., PÉRON, Y., *Mariage et vie conjugale au Canada*, Ottawa, Statistique Canada, 1992.

DUMONT, Fernand, *Traité des problèmes sociaux*, (sous la direction), Québec, I.Q.R.C., 1994.

DURKHEIM, Émile, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898, dans, *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1967.

DURKHEIM, Émile, *Introduction à la sociologie de la famille*, faculté des Lettres, Bordeaux.

DURKHEIM, Émile, *La science sociale et l'action*, Introduction et présentation de J.C.Filloux, Paris, P.U.F., 1970.

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., (9ère édition), 1973.

DURKHEIM, Émile, *Le suicide*, Paris, P.U.F., (3ème édition), 1981.

DURKHEIM, Émile, « Deux lois de l'évolution pénale », l'Année sociologique, n. 4, 1990, p. 65-95.

DUVAL, G., JACOT, H., *Le travail dans la société de l'information. Paradoxes et enjeux des nouvelles technologies d'information et de communication*, Paris, Éditions Liaison, 2000.

DUVIGNAUD, J., « Anomie et mutation sociale », dans, *Sociologie des mutations*, (sous la direction G. Balandier), Paris, Anthropos, 1970.

ENAYET, Hamid, *Modern islamic political thought*, Austin, University of Texas Press, 1982.

ENNACEUR, M., « La politique sociale en Tunisie depuis l'indépendance et place dans le développement », dans, *Revue Travail et développement*, 1987, n. 10, p15-193.

ETIENNNE, Bruno, « Les dispositions islamiques du droit public maghrébin », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1er septembre 1966, p. 51-80.

ÉTIENNE, J., BLOESS, F., NORECK, J-P., ROUX, J-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 1997.

FALARDEAU, Jean-Charles, *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1974.

FELS, Lynn, *L'union libre au Canada*, Montréal, Hurtubise H.M.H., Coll. Problèmes sociaux, 1984.

GAGNÉ, Gilles, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », *Les Cahiers de Droit*, vol. 33, n. 3, septembre 1992, p. 701-733.

GAGNÉ, Gilles, « Tradition et modernité au Québec : d'un quiproquo à l'autre », *Les frontières de l'identité : modernité et postmodernité au Québec*, (sous la direction Michaêl Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest), Québec, Presses de l'université Laval, 1996, p. 65-81.

GAGNON, Nicole, *L'analyse des représentations*, Département de sociologie, Publication de l'Université Laval, 1974.

GALLAND, Olivier, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 1997.

GAUTHIER, Madeleine, *Une société sans les jeunes ?*, Québec, I.Q.R.C., 1994.

GAUTHIER, Madeleine, CHARBONNEAU, Johanne, *Jeunes et fécondité : les facteurs en cause*, Québec, Institut national de la recherche scientifique : Urbanisation, Culture et Société, 2002.

GERMANI, Gino, *Politique, société et modernisation*, (trad. française José-Augusto Albuquerque, Pascal Graulich et Régine Roy.), Gembloux, Duculot, 1972.

GONZALEZ-QUIJANO, Yves, OSSMAN, Susan, « Nouvelles cultures dans le monde arabe », dans, *Cahiers de l'Orient*, 1990, n. 20.

GRIZE, Jean-Blaise, VERGÈS, Pierre, SILEM, Ahmed, *Salariés face aux nouvelles technologies: vers une approche socio-logique des représentations sociales*, éditions du C.N.R.S, Paris, 1987.

HADDAD, T., *Imraatouna fi acharia wa almoujtamaa*, (livre en arabe : notre femme, la législation islamique et la société), Tunis, Imprimerie artistique, 1930.

HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1950.

HARRIS, C. C., *The family*, Londres, George Allen et Unwin, 1970.

HATAB, Zouhaier, *Tataouer bouna al-oussra al-arabia*, (livre en arabe : le développement des structures de la famille arabe), Bayroute-Liban, Maâhad annama al-arabi, 1980.

HÉLÉ, Béji, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris, Maspero, 1982.

HERMASSI, Abd Elbaki, *État et société au Maghreb*, Paris, Anthropos, 1975.

HERZLICH, Claudine, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris et La Haye, Mouton, 1969.

HERZLICH, Claudine, « La représentation sociale », dans, *Introduction à la psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Montrouge, Larousse, 1972, p.303-325.

IBN KHALDOUN, Abderrahmane, *Al-moukaddima*, (livre en arabe : L'introduction), enquêté par A.Abd el-Ouahed Ouafi, Caire, 1960.

ISMAÎLE, Mouhammed Bakr, *Al-fiquh al-wadhah mina al-kitab wa assouna*, (livre en arabe : La jurisprudence claire du livre saint et de la *Sounna*), Caire, Dar al-manar, 1990, tome II.

JODELET, Denise, « Représentation sociale : Phénomènes, concept et théorie », dans, *Psychologie sociale*, (sous la direction S. Moscovici), Paris, P.U.F., 1984, p.367-371.

JUNG, Carl Gustav, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1964.

KAUFMANN, Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1993.

KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996.

KAUFMANN, Vincent, et al., *Mobilité et motilité : de l'intention à l'action*, Lausanne, E.P.F.L.-LASUR, 2004.

KHOUAJA, Ahmed, « Femmes tunisiennes, formes de mobilité et accès à la modernité », *Revue Afkaronline*, n. 18, Mars - Avril 2006.

LACOURSE, Marie-Thérèse, *Monographies : famille traditionnelle et famille moderne*, Québec, Musée de la Civilisation, 1989.

LACOURSE, Marie-Thérèse, *Famille et société*, St-Laurent, McGraw-Hill, 1994.

LAOUST, Henri, *Précis de droit d'Ibn Quoudama*, Beyrouth, 1950.

LAPIERRE-ADAMCYK, Évelyne, « l'union libre », dans, *Cahiers Québécois de démographie*, A.D.Q., (sous la direction), Montréal-Canada, vol. 28, n 1-2, Printemps-automne, 1999.

LAPLANTE, Françoise, LAPLANTE, Pierre, *Jeunes couples d'aujourd'hui*, Montréal, Méridien, 1985.

LAZURE, Jaques, *La jeunesse du Québec en révolution, essai d'interprétation*, Québec-Canada, Les presses de l'université du Québec, 1970.

LAZURE, Jaques, *L'asociété des jeunes Québécois*, Québec-Canada, Les presses de l'université du Québec, 1972.

LAZURE, Jaques, *Le jeune couple non marié*, Québec-Canada, Les presses de l'université du Québec, 1975.

LÉVI, Giovanni, SCHMITT, Jean-Claude, *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Seuil, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.

LINTON, Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, (trad. française par A. Lyotard), Paris, éditions Dunod, 1965.

LIVI BACCI, Massimo, SALVINI, Silvana (2000), « Trop de famille et trop peu d'enfant : la fécondité en Italie depuis 1960 », dans, *Cahiers Québécois de démographie*, A.D.Q., Montréal-Canada, vol. 29, n 2, Automne, p.231-254.

MAHFOUDH-DRAOUI, Dorra, « La famille tunisienne quelle forme de conjugalité ? », dans, Cahier de C.E.R.E.S., *L'avenir de la famille au Moyen Orient et en Afrique*, Tunis, 1990, n. 7.

MAHFOUDH-DRAOUI, Dorra, *Structures familiales et rôles sociaux*, (collectif d'acte du colloque), Tunis, Cérès Éditions, 1994.

MALAURIE, Ph., AYNES, L., *La famille*, Paris, Cujas, n. 252, 1989.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1977.

MARX, Karl, *Capital*, Éditions Sociales, Paris, 1979.

MAUGER, Gérard, BENDIT, René et VON WOLFFERSDORFF, Christian, *Jeunesses et sociétés*, Paris, Armand Colin, 1994.

MCLUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, Paris, Le Seuil, 1964.

MENDRAS, Henri, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989.

MENDRAS, Henri et MEYET, Sylvain (2002), « L'Italie suicidaire ? », dans, *Revue de l'O.F.C.E.*, n. 80, Janvier, p.157-168.

MERCURE, Daniel, *La culture en mouvement : nouvelles valeurs et organisation*, Québec, Publication de l'Université Laval, 1992.

MERCURE, Daniel, Une *société monde ? : les dynamiques sociales de la mondialisation*, (sous la direct. D. Mercure), Québec, Bruxelles, Presses de l'Université Laval, De Boeck Université, 2001.

MERTON, Robert K, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Trad. en français par H. Mendras, Paris, Armand Colin, 1997.

MICHEL, A, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F., 1986.

MOITEL, Pierre, LUKASIEWICZ, Claude, *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui ?*, Paris, Édition du centurion, 1982.

MONTULET, Bertrand, KAUFMANN, Vincent, *Mobilités, fluidités liberté ?*, (ouvrage collectif), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2004.

MORIN, Edgar, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1969.

MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse, son image et son publique, étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1961.

MOSCOVICI, Serge, « On social representation », dans, *Social Cognition. Perspectives on every day understanding*, (sous la direction J-P Forgas), Londres, Academic Press, 1981, p.181-209.

MOSCOVICI, Serge, « L'ère des représentations sociales », dans, *L'étude des représentations sociales*, (sous la direction W. Doise, A. Palmonari), Paris, Delachaux et Niestle, 1986, p.34-80.

MUCCHIELLI, A., *Les méthodes qualitatives*, Paris, P.U.F., Édition que sais-je ?, 1994.

MURDOCK, George P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972.

NOIN, Daniel, *La transition démographique dans le monde*, Paris P.U.F., 1983.

NOUSS, Alexis, *La modernité*, Paris, Collection Ouverture, 1991.

OBERTI, Marco, « Relations et dépendances familiales : regards croisés sur les étudiants français et italiens », dans, *Revue de l'O.F.C.E.*, 2000, n. 73, Avril, p.259-276.

PARSONS, Talcott, BALES, Robert, *Family, socialization and interaction Process*, New York, Free Press of Glencoe, 1955.

PARSONS, Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Trad. en français par F. Bourricaud, Paris, Plon, 1955.

PATUREAU, Frédérique, *Les pratiques culturelles des jeunes*, Paris, Les Documentations Française, 1992.

PIAGET, Jean, *Psychologie et pédagogie*, Paris, éditions Denoël, 1969.

PIRSON, R., « Changement social en Tunisie », *Revue de l'Institut de Sociologie de Bruxelles*, 1976, n. 4, p.351-387.

PIRSON, R., « De la destruction à la reconstruction de la société tunisienne du groupe à la classe sociale », dans, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1978, vol. 6, p.147-178.

POIRIER, Jean, et al, *Les récits de vie : théorie et pratique*, Paris, P.U.F., 1983.

Poupart, Jean, *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, (sous la direction), Montréal, Gaëtan Morin, 1997.

QUARDAWI, Youssef, *Al-halal wa al-haram fi al-islam*, (livre en arabe : Le licite et l'illicite en Islam), Beyrouth, Al-maktab al-islami, 1973.

QUARDAWI, Youssef, *Al-fiquh Al-islami Bayna Al-assala Wa Attajdid*, (livre en arabe : La jurisprudence islamique entre l'authenticité et le renouvellement), Beyrouth, Mouassassat Arrissala, 2001.

QUOTB, Sayid, *Fi dhilal al-qourane*, (livre en arabe : Dans les ombres du Coran), Beyrouth-Caire, Dar al-chourouque, 1985.

REICH, W, *La révolution sexuelle : pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Trad. en français par C. Sinelnikoff, Paris, Union générale d'éditions, 1970.

RIESMAN, David (1964), *La foule solitaire*, Trad. en français, Paris, Arthaud.

ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, tome 1: L'action sociale, Paris, Seuil, 1968.

RODIERE, R., *Le mariage de fait devant la loi française*, Paris, Travaux de l'association Henri Caspitant, 1957.

ROSENBERG, Morris, *Occupations and Values*, The Free Press, 1957.

ROUISSI, Mourad, Pour une sociologie de l'électeur : essai sur l'électeur tunisien, le cas des étudiants tunisiens au Québec, sous la direction de Gilles Gagné, Université Laval, 2002.

ROUSSEL, Louis, « La cohabitation juvénile en France », dans, 1978, *Population*, n. 1, p.15-42.

ROUSSEL, Louis, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

ROUSSEL, Louis, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

RUBELLIN-DEVICHI, Jacqueline, *Des concubinages dans le monde*, (ouvrage collectif), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1990.

SABIK, Sayid, *Fiquh assounna*, (livre en arabe : La jurisprudence de la *Sounna*), Beyrouth, Dar al-fikr, 1983.

SAUVY, Alfred, *La révolte des jeunes*, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

SCHACHT, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

SCHWARTZ, Olivier, « L'empirisme irréductible », postface in N.Anderson, *Le hobo : sociologie du sans-abri*, Nathan, Paris, 1993.

SINGLY, François, *Fortune et infortune de la femme mariée*, PUF, 1987.

SINGLY, François, *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire*, Paris, Nathan, 1992.

SINGLY, François, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993.

SINGLY, François, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

SINGLY, François, *La famille en questions : état de la recherche*, (sous la direction François de Singly et al.), Paris, Syros, 1996.

SINGLY, François, BOZON, Michel, *Sociologie de la sexualité*, (sous la direction F. Singly), Paris, Nathan, 2002.

SOURDEL, Dominique, *L'Islam*, Paris, PUF, 2002.

TAHON, Marie-Blanche, *La famille désinstituée*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 1995.

TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Trad. en français par C. Melançon, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

TILLION, Germaine, *Le Harem et les coussins*, Paris, Le Seuil, 1966.

TILLION, Germaine, « Les femmes dans l'étau des structures », dans, *Santé su monde*, septembre-octobre 1969.

TOUALBI, Radia, *Les attitudes et les représentations du mariage chez les jeunes filles algériennes*, Alger, Enal, 1984.

TOULEMON, Laurent, « La cohabitation hors mariage s'installe dans la durée », dans, *Population*, 1996, vol. 51, n. 3, p.675-716.

TYLOR, Edward B, *Primitive culture*, New York, Brentano's, 1924.

VINCENT, P., *Recherche sur la fécondité biologique*, Paris, I.N.E.D./P.U.F., 1961, Cahier n. 37.

WEBER, Max, *La ville*, (trad. française par Philippe Fritsch), Paris, Aubier Montaigne, 1982.

WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. française Jacques Chavy), Paris, Plon, 1967.

WANNES, Moncef, *Addawla wa al-masala athaquafia fi tounis*, (livre en arabe : l'État et la question culturelle en Tunisie) Tunis, Fondation de Carthage, 1996.

ZARKA, Moustafa, *Al-fiquh Al-islami Fi Thawbihi Al-jadid*, (livre en arabe : La jurisprudence islamique dans sa nouvelle tenue), Damas, Dar Al-qualam, 1998, I, n 2.

ZGHAL, Abdelkader, « L'Islam, les janissaires et le Destour », dans, *Tunisie au présent, une modernité au dessus de tout soupçon ?*, (sous la direction M., CAMAU), Paris, Éditions du C.N.R.S, 1987, p.375-402.

ZYLBERBERG, J., « Les structures dissipatives du politique : la démocratie en mal d'État », dans, *La démocratie dans tous ses États*, (sous la direction J. Zylberberg, E. Claude, avec la collaboration de A. J. Perez), Paris, L'Étincelle, 1993.

ZYLBERBERG, J., CÔTÉ, P., *Étatisation de la religion, dissémination du croire*, Laboratoire d'études politiques et administratives, Université Laval, 1994.

Livres traitant les principales sources de la jurisprudence islamique

Le noble Coran et la traduction en langue française de ses sens, Royaume d'Arabie Saoudite - *Al-Madina*, Complexe Roi Fahd, 2000 (1420 hégire).

Sahih Al-boukhari, (livre en arabe : les authentiques *hadiths* prophétique rapportés par l'imam Al-boukhari).

Sahih Mouslim, (livre en arabe : les authentiques *hadiths* prophétique rapportés par l'imam Mouslim).

Références officielles de la République Tunisienne

La Constitution de la république Tunisienne, Tunis, Publications de l'imprimerie officielle de la république tunisienne, 2004.

Code du Statut Personnel, Tunis, Éditions C.L.E., 2000.

Code Pénal, Tunis, Publications de l'imprimerie officielle de la république tunisienne, 2004.

LISTE DES TABLEAUX

ANNEXE 1

Guide de l'entretien semi-dirigé

Les dimensions et les thèmes à repérer :

- La durée de l'union libre.

- L'âge, le sexe du jeune ; l'état matrimonial ; lieu d'éducation, zone et lieu de résidence ; niveau scolaire et niveau scolaire des parents ; statut général et type d'emploi.

- Le type de l'union libre vécue par le jeune.

- La décision de vivre en union libre et l'initiative de vivre ensemble.

- Les conditions concrètes de l'union libre : l'expérience, le vécu quotidien, la cohabitation, la perception du mariage, les opinions sur le mariage, l'amour, la sexualité et la fidélité.

- Les attitudes vis-à-vis du mariage et le type de mariage que le jeune entend contracter.

ANNEXE 2

L’association libre

1- Quels sont les mots qui vous viennent à l’esprit si vous pensez au « mariage » ? (citez au moins trois)

1……………….
2……………….
3……………….
4……………….
5……………….
6……………….
7……………….
8……………….
9……………….
10……………...

2- Indiquez les deux mots qui caractérisent le mieux « le mariage ».

1………………..
2………………..

ANNEXE 3

Les tris hiérarchisés successifs des items

1- À partir la liste suivante, choisissez les huit (8) items les plus caractéristiques du mot « mariage » : Amour, Famille, Ichra, Hana, Responsabilité, Projet de vie, Stabilité, Relation officielle, Nécessité, Sacrifice, La moitié de la religion, Respect, Réalisation, Union, Sexe, Source de problème.

2ème Liste des (8) items choisis

2- À partir de la 2ème liste, choisissez les quatre (4) items les plus caractéristiques du mot « mariage ».

3ème Liste des (4) items choisis

Suite de l'annexe 3

3- À partir de la 3ème liste, choisissez les deux (2) items les plus caractéristiques du mot « mariage ».

1………………..
2………………..

4- À partir de ces deux derniers items, choisissez l'item les plus caractéristiques du mot « mariage ».

1………………..

ANNEXE 4 Indicateurs démographiques Source : Institut National de la Statistique (I.N.S.)

		1956	1990	2002	2004	2008
Taux brut de natalité pour 1000 habitants		50,0	25,2	16,7	16,8	17,7
Taux brut de mortalité pour 1000 habitants		25,0	5,6	5,8	6,0	5,8
Taux d'accroissement naturel (en %)		3,5	1,96	1,08	1,08	1,19
Indice synthétique de fécondité		7,2	3,38	2,09	2,02	2,06
Taux de mortalité infantile pour 1000 naissances		200,0	37,3	22,1	20,7	18,4
Âge moyen du premier mariage	Masculin	22 ans	30 ans	32 ans		
	Féminin	18 ans	25 ans	29 ans		
Taux de célibat (en %)	Masculin	en 1966 : 33,8	en 1994 : 44,9	48,5	47,1	
	Féminin	en 1966 : 18,5	en 1994 : 34,7	39,5	38,0	
	Ensemble	en 1966 : 26,3	en 1994 : 39,9	44,0	42,6	
Évolution de prévalence contraceptive (en %)		en 1987 : 31,4	en 1994 : 59,7	62,9		
Le nombre de cas d'avortement chez les jeunes filles non mariées (chiffres officiels)				1164		2126
Espérance de vie à la naissance pour les deux sexes		47,0 ans	70,3 ans	73,0 ans	73,4 ans	74,3 ans
Population totale au 1er juillet (en milliers)		3782,2	8154.4	9781.9	9932.4	10328.9
Part de la population masculine (en %)			50,6	50,3	50,1	50,0
Part de la population urbaine (en %)		40,0	59,6	63,4	64,9	
Nombre de ménages (en milliers)			1535.7	2091.0	2194.3	
			Année scolaire 90 – 91	Année scolaire 02 - 03	Année scolaire 04 - 05	Année scolaire 05 - 06
Taux de scolarisation par genre à l'age de 6ans (en %)	Masculin		98,6	99,0	99,0	99,0
	Féminin		93,9	99,0	99,0	99,0
Statistiques de l'Enseignement supérieur	Effectif global d'étudiants			262502	311567	321838
	Part des filles (%)			55.1	57.2	58.1

Suite de l'annexe 4

Structure de la population par tranche d'âge (en %)

Source : Institut National de la Statistique (I.N.S.)

Groupe d'âge	1956	1966	1990	1994	2002	2004	2008
0-4 ans		18,6		11,0	8,0	8,2	8,0
5-14 ans		27,9		23,8	19,9	18,6	16,2
15-29 ans		48,0		56,9	30,2	29,6	29,3
30-59 ans					32,8	34,2	36,8
60 ans et plus		5,5		8,3	9,1	9,4	9,7
Total		100		100	100	100	100

Taux de célibat selon le sexe et le groupe d'âge (en %)

Source : Institut National de la Statistique (I.N.S.)

Groupe d'âge	Masculin			Féminin			Ensemble		
	1994	1999	2004	1994	1999	2004	1994	1999	2004
15 - 19 ans	100,0	99,7	100,0	97,0	98,4	97,0	98,5	99,0	98,8
20 - 24 ans	96,3	97,6	97,7	72,3	79,7	83,6	84,4	88,7	90,6
25 - 29 ans	71,0	80,1	84,4	37,7	47,3	52,9	54,0	63,6	68,3
30 - 34 ans	31,1	39,8	50,7	18,1	22,9	28,0	24,6	31,1	39,0
35 – 39 ans	9,5	14,2	19,5	8,9	13,0	15,5	9,2	13,6	17,4

Population âgée de 15 ans et plus selon l'état matrimonial (en %)

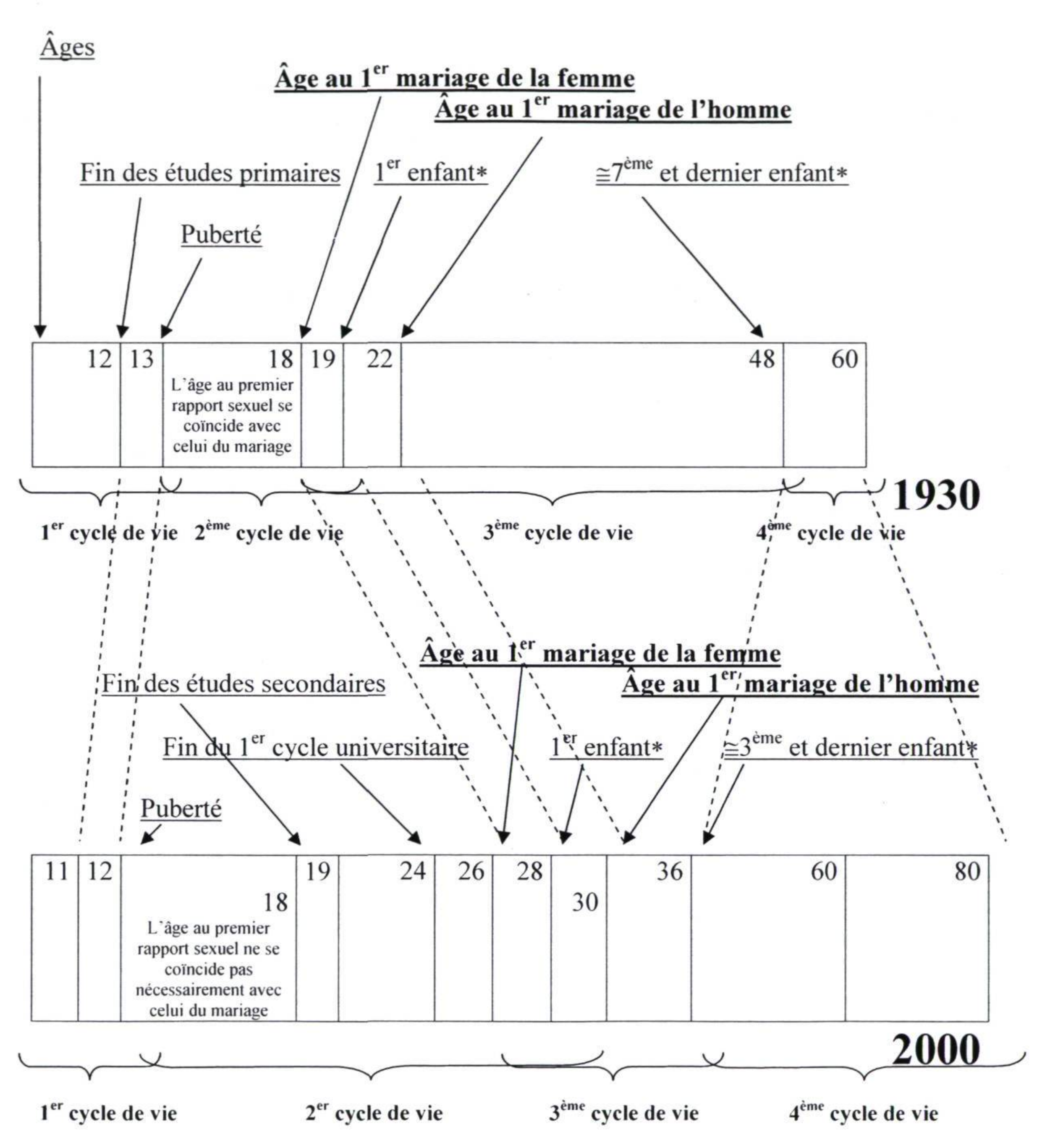
Source : Institut National de la Statistique (I.N.S.)

État civil	Masculin			Féminin			Ensemble		
	1994	1999	2004	1994	1999	2004	1994	1999	2004
Célibataire	44,9	46,3	47,1	34,7	37,4	38,0	39,9	41,9	42,6
Marié		52,3	51,4		53,0	52,0		52,6	51,8
Veuf		1,0	1,0		8,2	8,5		4,6	4,8
Divorcé		0,4	0,5		1,4	1,5		0,9	0,8
Total		100	100		100	100		100	100

Le dernier recensement de la population : année 2004

ANNEXE 5

Cycles de vie de l'homme et de la femme Tunisien(ne) 1930 – 2000



(*) Le 1er enfant, le 3ème ou le 7ème par rapport à l'âge de la mère (même remarque pour les cycles de vie).

Source : Institut National de la Statistique, Décembre 2003. (www.ins.nat.tn ; www.tunisie.com ; www.tunisieinfo.com).